HEDWIG CONRAD-MARTIUS

EL TIEMPO

TRADUCCION
DE
ANTONIO RODRIGUEZ-HUESCAR

Revista de Occidente
Madrid

HEDWIG CONRAD-MARTIUS

EL TIEMPO

TRADUCCION
DE
ANTONIO RODRIGUEZ-HUESCAR

Revista de Occidente
Bárbara de Braganza, 12
Madrid

Traducción de la edición original alemana, publicada por Kösel-Verlag, de Munich, con el título *Die Zeit.*

(c) Copyright by
Revista de Occidente, S. A.
Madrid * 1958

Depósito Legal: M. 2.844-1958
Artes Gráficas Clavileño, S. A.-Pantoja, 6.-Tel. 34 04 31-Madrid.

At the still point of the turning world. Neither flesh nor fleshless;
Neither from nor towards; at the still point, there the dance is,
But neither arrest nor movement. And do not call it fixity,
Where past and future are gathered. Neither movement from nor towards,
Neither ascent nor decline. Except for the point, the still point,
There would be no dance, and there is only the dance.
I can only say, there we have been: but I cannot say where.
And I cannot say, how long, for that is to place it in time.

T. S. Eliot, *Four Quartets II*

[En el punto fijo del mundo que gira.
Ni carne ni espíritu;
Ni desde él ni hacia él; en el punto fijo está la danza,
Que ni se detiene ni avanza. Y no se llame reposo
Donde se unen el pasado y el futuro. Ni moverse desde ni ir hacia,
Ni ascender ni caer. Si no existiese el punto, el punto fijo,
No habría danza —y no hay otra cosa que danza.
Sólo puedo decir: *allí* estuvimos; mas no puedo decir dónde.
No puedo decir cuánto tiempo, pues esto lo situaría en el tiempo.]

INDICE

PRIMERA PARTE

EL TIEMPO PERECEDERO

Págs.

I.—Los movimientos trascendental-imaginativos del tiempo y su fundamento ontológico real 13

1. El tiempo que fluye imaginativamente. Doble acepción de la «presentidad» 13
2. El tiempo que avanza imaginativamente. Doble sentido del movimiento imaginativo del tiempo 24
3. El tiempo real que progresa. La situación actual de presente. La existencia *(Dasein)* temporal del mundo como ex-sistencia *(Existenz)*. El fundamento discontinuo del tiempo 35

II.—La problemática del tiempo empírico en relación con las determinaciones aristotélicas 47

1. Antinomias del ahora 47
2. El tiempo como número del movimiento según su anterior y posterior. El tiempo cuantificado 54
3. Movimiento natural en el tiempo y movimiento del ser con fundamento temporal 70

Primer apéndice: Medición del tiempo 89

SEGUNDA PARTE

EL TIEMPO EONICO

I.—Perspectivas históricas de los problemas. El reloj del universo platónico. Timeo 111

Págs.

II.—La periferia eónica del mundo. Aristóteles 159

1. El cosmos aristotélico 159
2. El éter aristotélico 175
3. El «movimiento eterno». La metafísica de la rotación celeste 183
4. El tiempo eónico universal 201
5. El espacio temporal o el tiempo espacial de Aristóteles 232

III.—Fundación ontológica y metafísica del tiempo perecedero en el tiempo espacial suprafísico y en su movimiento cíclico 245

1. El aspecto gnoseológico 245
2. La problemática metafísica. El problema de la continua recreación del mundo 249
3. Actualización y des-actualización del mundo según su esencia y su ser. La prisión del mundo «clásica» y la de la teoría de la relatividad. El escándalo del tiempo perecedero 256
4. El espacio-tiempo supratemporal y su movimiento «eterno». Los actos discontinuos de actualización 270
5. El desarrollo temporal concreto del mundo. El «momento mundano» determinante de la historia. La tendencia formal del mundo empírico 284
6. Un «mundo eterno». Configuración estructural del mundo empírico. Teoría de la rotación. «Primero» y «último» día del mundo. El eón venidero 299

Apéndice segundo: La videncia temporal 337

Primera parte

EL TIEMPO PERECEDERO

I

LOS MOVIMIENTOS TRASCENDENTAL-IMAGINATIVOS DEL TIEMPO Y SU FUNDAMENTO ONTOLOGICO REAL

1. *El tiempo que fluye imaginativamente. Doble acepción de la «presentidad»*

Comprender en su esencia el tiempo y la temporalidad es una de las tareas más difíciles de la filosofía. Esto se ha reconocido desde siempre. La dificultad estriba en la relación peculiarmente negativa que hay entre el tiempo y el ser. El tiempo se sustrae a cualquier aprehensión inmediata. Cuando creemos haber apresado una parte de él, vemos que ya no «es». Aristóteles advierte al comienzo de sus análisis del tiempo [1] «...que el tiempo no existe, o existe apenas, y sólo de un modo incognoscible», y que se conjetura por lo siguiente: «Una parte de él... ya ha sido, y por tanto no es ya; la otra parte es futura, y por tanto no es todavía. Pero de estas partes está compuesto el tiempo. Ahora bien, lo que está compuesto de no-ser parece imposible que pueda ser algo, que participe en el ser (en la esencia, en la οὐσία)» [2]. Plotino

[1] *Física*, IV, 10.
[2] Ib., 217 b-218 a.

comienza sus explicaciones sobre el tiempo y la eternidad [3] con estas palabras: «Cuando hablamos de eternidad y de tiempo, estamos hablando de cosas distintas; aquélla se refiere a la naturaleza eterna *(physis)* y el tiempo a lo que deviene y a este mundo visible. Así creemos tener en nuestra alma una... representación inmediata de ellos. Pero si tratamos de fijar estos conceptos y de penetrar en ellos, por decirlo así, desde más cerca, volvemos a dudar de nuevo; nos apropiamos las indicaciones de los antiguos acerca de ellos..., sin exigirnos su ulterior investigación.» Sin embargo, ni Plotino ni Aristóteles renunciaron a una indagación propia del asunto. Y aquél la llevó a cabo de un modo que, en parte, fué decisivo.

Célebre, y usada casi abusivamente, es la observación de San Agustín sobre el tiempo [4]: «¿Quién es capaz de enunciar algo sobre él o de comprenderlo siquiera en su pensamiento? Y sin embargo, nada mencionamos tan a menudo y nada es tan comprensible de suyo como el tiempo. Y ciertamente, cuando hablamos de él lo entendemos de alguna manera, y no dejamos de entenderlo tampoco cuando oímos hablar de él. ¿Qué es entonces el tiempo? Si alguien me pregunta por él, yo lo sé; pero si tengo que explicárselo a quien me pregunta, no sé hacerlo [5]...» Digo que se hace un uso abusivo de estas palabras porque si hoy se citan con tanta frecuencia es sólo para mostrar que ya San Agustín habría tenido la opinión de que no hay existencia trascendente al yo del

[3] *Enneadas*, III, 7, 1.
[4] *Confesiones*, XI-XIII.
[5] Ib., XI, 14.

tiempo verdadero y de la temporalidad. Si tomamos el tiempo en este sentido «objetivo» —y ésta es la concepción hoy predominante—, queda ya falsificado, puesto que queda espacializado. San Agustín, sin embargo, se aproximó a la verdadera esencia, no sólo subjetiva, sino también objetiva, del tiempo como casi ningún otro. Su queja sobre la genuina incomprensibilidad del tiempo no significa que sea imposible interpretar su esencia trascendente al yo. Por el contrario, presupone un examen objetivo de la naturaleza esencial del tiempo.

¿Cómo es que el tiempo se sustrae a cualquier aprehensión inmediata? Fluye. Transcurre. Lo que hace poco era futuro es ahora presente. Pero tampoco es ya presente, pues ya se ha convertido en pasado. No puede uno sumergirse dos veces en el mismo río, dice Heráclito. ¿Por qué entonces no decimos simplemente: el tiempo *es* en su esencia un «río», la esencia del tiempo *consiste* en fluir? En este caso tendríamos que indicar qué es lo que aquí propiamente fluye. Y entonces incurriríamos en auténticas aporías. Pero veamos de un modo más atento este flujo temporal en sí mismo. El «mañana», en el que pienso hoy, se convertirá mañana en «hoy». ¿Qué ha ocurrido? ¿Ha venido el mañana al hoy, o se ha ido el hoy al mañana? ¿Qué es lo que fluye aquí y en qué dirección? Vemos acercarse lo futuro, hacerse presente y desaparecer como pasado. Pero, ¿qué es entonces lo que ha convertido el «mañana» en «hoy»? ¿Qué es lo que convierte el futuro en el presente, el presente en el pasado? El futuro se

acerca, pasa a presente, se hace él mismo «presente» y desaparece como pasado.

El concepto de «presente» es ambiguo. El futuro puede hacerse «presente», evidentemente, porque hay un lugar de presente con consistencia propia, y puede hacerse pasado porque se aleja de este lugar de presente. Al pasar por el lugar fijo de presente ha sido, por decirlo así, «infectado» por éste. Del «presente» debe, pues, hablarse en un doble sentido: en primer lugar, en el sentido de una presentidad fija, que se mantiene independiente del flujo temporal; en segundo lugar, en el sentido de una «presentidad» dentro del flujo del tiempo, que antes era futuro y luego se hace pasado. Ambas están en una conexión unívoca de fundamentación. La situación que en el flujo del tiempo viene del futuro se hace «presente» porque pasa por el lugar *(=Stelle)* de presente que existe en sí y por sí. Aquí y *solamente* aquí se hace «presente» el futuro dentro del flujo del tiempo. Presente fijo y presente en el flujo del tiempo están «a la misma altura». Sólo hay un único punto de orientación para el curso completo del tiempo. La distancia entre el «futuro», que se acerca siempre, y el «pasado», que siempre se aleja, se mide por su distancia al lugar fijo de presente.

Pero, ¿qué es el lugar fijo de presente? En él se concentra el enigma de la temporalidad. No es un lugar en el flujo del tiempo, pues el flujo del tiempo lo supone. Hasta ahora venimos entendiendo por *flujo del tiempo* solamente el curso temporal que se mueve del futuro al pretérito pasando por el presente. Pero, ¿no nos está dado *también* el tiempo como transcurriendo en la di-

rección contraria? Preguntábamos hace un momento: ¿viene el «mañana» del «hoy» o el «hoy» del «mañana»? El tiempo puede trans-currirnos, vivencialmente, con demasiada lentitud o con demasiada rapidez. Pero también puede apresurársenos demasiado lenta o demasiado rápidamente. En el transcurrir vivido del tiempo la dirección del movimiento temporal es la del futuro-pasado. Sin embargo, en el avance vivido del tiempo, éste penetra en el futuro. Con respecto al tiempo que progresa no podríamos emplear la chocante expresión: «del *pasado* al futuro», sino solamente ésta: «del *presente* al futuro». ¿No nos movemos nosotros aquí *con* el presente hacia el futuro? ¿No parece ser ésta, en realidad, la misma situación «fija» de presente que avanza hacia el futuro? Aquí parece confundirse totalmente el estado de la cuestión. Habíamos acabado de establecer que el flujo del tiempo que corre hacia atrás tiene en la situación de presente, que justamente por ello habíamos llamado fija, su punto indispensable de orientación.

En este lugar fijo de presente que avanza hay todavía otra cosa que llama la atención. Nosotros nos encontramos a nosotros «mismos» insertos ahí de alguna manera. Parece que nuestro yo que vive el tiempo es el que se dirige al encuentro del futuro y de lo venidero. ¿Es quizá este mismo yo tempo-viviente el lugar de presente con consistencia propia que buscamos? ¿Hay que decir, quizá: porque, y en tanto que, el flujo del tiempo que viene del futuro pasa por el yo, se convierte en presente? En este caso no existiría un presente doble, sino que tendríamos, por una parte, el

yo que vive el tiempo, y por otra, el flujo temporal. En la filosofía moderna se encuentra a menudo esta concepción de la esencia del flujo temporal y de la correspondiente actualidad. La rareza del doble «presente», hasta donde es posible considerarla, y también la paradoja de la doble dirección del movimiento del flujo temporal, parecen resueltas con tal que se atribuya una de las partes al sujeto viviente y la otra al «proceso existente en sí» del flujo temporal [6]. Bajo este aspecto *el* tiempo es solamente el flujo temporal que corre del futuro al pasado, y un punto del tiempo se hace «presente» gracias al sujeto viviente, «en el instante mismo» en que pasa por él. Por tanto, el flujo temporal en sí mismo no sería todavía tiempo propiamente temporal, por carecer todavía de la división posible en futuro, presente y pasado. Sería, por así decirlo, solamente un flujo de tiempo «espacial». Unicamente la referencia al yo hace posible dicha división. Sólo en virtud de ella se convertiría el flujo de tiempo «espacial» en «temporal».

En este punto hay que advertir, sin embargo, lo siguiente: precisamente, la corriente del tiempo que fluye hacia atrás no se puede comprender

[6] Erwin Koschmieder *(Zeitbezug und Sprache. Ein Beitrag zur Aspekt- und Tempusfrage,* Leipzig y Berlín, 1929; *Die noetische Grundlagen der Syntax,* «Actas de la Academia de Ciencias de Baviera», año 1951, cuaderno IV, Munich, 1952), en sus notabilísimas investigaciones sobre la relación entre la sintaxis idiomática y el tiempo, encontró repetidamente las dos direcciones opuestas del curso temporal en las formulaciones del lenguaje. Aunque faltaba en ellas la distinción filosófica entre el movimiento progresivo trascendental y el real, el autor tuvo que identificar también el momento actual de presente con el «yo».

como algo existente en sí y por sí, pues justamente este tiempo que fluye se manifiesta como dependiente de la conciencia, y en cuanto tal, como irreal. Lo cual no se opone a que sea «objetivo». Por el contrario, el flujo temporal es *el* tiempo objetivamente «tenido». En él nos está dado el tiempo intencionalmente. Hay que distinguir este tiempo «tenido» intencionalmente del tiempo «vivido» psíquicamente. El tiempo vivido es la estructura temporal de nuestro ser vivido subjetivamente; es el tiempo que Bergson ha designado como «durée». En el tiempo tenido intencionalmente, en cambio, se nos enfrenta intuitivamente la existencia objetiva del mundo y la nuestra propia. Por eso lo llamo el tiempo «imaginativo» [7]. Exactamente debería llamarse el tiempo trascendental-imaginativo. Es la «forma» no reflexiva, trascendental de la «intuición», en la cual captamos permanentemente, en virtud de la *memoria* y de la *expectatio*, el mundo y el suceder mundano, incluídos nosotros mismos. La descubrió San Agustín. Kant precisó su carácter trascendental. Husserl la ha dilucidado en sutil análisis fenomenológico [8]. Sólo porque la persona espiritual puede «tener» todavía inmediatamente en la retención lo que-no-es-ya, sino que ha sido (aunque todavía no ha pasado); sólo porque después puede seguir reteniéndolo en el recuerdo *como* pasado, y, en fin, porque siempre «tiene» ya lo futuro en la esperanza; sólo por eso hay tiempo imaginativo. Nicolai Hartmann lo llama el tiem-

[7] Porque es algo «imaginado» por la persona espiritual.

[8] *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Halle, 1928; *Erfahrung und Urteil*, Hamburgo, 1948.

po de la intuición [9]. Es, hablando escolásticamente, un *ens rationis*, un puro objeto de pensamiento, y, como tal, relativo en su ser a la persona espiritual. No posee un ser independiente del yo. Se trata aquí del tiempo objetivo, objetivamente tenido, en sentido preciso, pero no del tiempo real.

El tiempo trascendental-imaginativo de la intuición se funda ontológicamente en el hecho de que la actualidad sólo es presente en un mínimo instante; si le faltase aquella «prolongación» imaginativa hacia adelante y hacia atrás no poseeríamos conciencia temporal alguna. El tiempo, que «casi no existe, o existe apenas, y sólo en modo totalmente incognoscible» (Aristóteles); el tiempo que instantáneamente se nos escapa cuando queremos penetrar en él de más cerca (Plotino); el tiempo del cual no puedo decir lo que es cuando alguien me pregunta por él (San Agustín); ese tiempo sólo posee realidad en un único —y, por tanto, apenas designable— «ahora». Pues todo «ahora» presente hace un instante «todavía» no era, y «ya no» es. En el «todavía-no» o en el «ya-no» el tiempo sólo puede ser tenido imaginativamente. El tiempo real, por el contrario, sale continuamente del no-ser y entra en el ser sólo por un momento, para desaparecer de nuevo inmediatamente en el no-ser. «¿Cómo puede «ser» algo que se compone de lo que no es?» —pregunta Aristóteles [10]—. De hecho —responderíamos—: cuan-

[9] Nikolai Hartmann (*Philosophie der Natur, Abriss der speziellen Kategorienlehre*, Berlín, 1950) distingue igualmente entre «tiempo real» y «tiempo de la intuición». Cfr. nota 16, página 39.

[10] *Fís.*, 218 a.

do no es ni puede ser una realidad independiente del yo. Ni siquiera podríamos comprender el «instante» del propio presente actual como realidad autónoma, fuera del flujo del tiempo.

Se podría estar tentado a decir: El flujo del tiempo que corre del futuro al pasado es irreal *hasta* el momento de su actual presentidad. Pero, ¿es que el flujo temporal mismo, en ese lugar «fijo» de presente cuya esencia hace poco nos resultaba todavía misteriosa, se convierte realmente en presentidad actual? Porque si fuese así tendría que quebrarse *con* ésta y perder su continuidad. Pero no es éste el caso en modo alguno, sino que nosotros lo «tenemos» como continuamente fluyente; lo «tenemos» en ininterrumpida e ininterrumpible cohesión. Sin embargo, al pasar por el enigmático lugar se hace imaginativamente actual. Nótese: imaginativamente, no realmente, actual. Se trata de una actualidad que no podemos resolver en perduración efectiva y real. En el interior del continuo temporal se trata de un fluyente tránsito de futuro a presente y de presente a pasado. A causa de la infinita divisibilidad del continuo es imposible marcar el «punto» en que el continuo temporal se ha convertido «en» presente y ya otra vez en pasado. Y es imposible no sólo de un modo práctico-empírico, sino en principio. Por eso llamamos a la presentidad interna del continuo temporal imaginativo «presente fluyente»[11]. El «presente fluyente» es, *con* el continuo temporal total, un imaginativo.

[11] Cómo se comporte el «presente fluyente» con respecto al «nunc fluens» de Tomás de Aquino es cuestión que exige investigación aparte.

La presentidad «fluyente» es una aportación trascendental imaginativa del yo espiritual. ¿Lo es de manera que el yo se sitúe, por decirlo así, a la orilla del tiempo, como un hombre se sitúa a la orilla de un río? Ciertamente, no; pues el yo personal y todos los actos y vivencias futuros a él pertenecientes son llevados por el flujo temporal del futuro al pasado exactamente igual que el resto del mundo. En el conjunto de lo esperado retrocedo yo mismo desde el futuro y sobre el presente al pasado tan continua e ineludiblemente como todo lo demás. Yo me «tengo» a mí mismo en el mismo modo trascendental-imaginativo de la existencia que fluye temporalmente. Yo co-pertenezco a los contenidos del mundo que, en su pasar por un lugar fijo de presente, entran constantemente en la «presentidad» fluyente, en una presentidad que no hay que desligar de la continuidad de la corriente del tiempo. También para el yo valen, como para cualesquiera otros contenidos mundanos, dos acciones distintas de «presentidad»: la trascendental y la real, la fluyente y la «fija». En ningún sentido se distingue el yo, con su relación temporal objetiva, de los restantes contenidos mundanos. ¿Cómo podría entonces el lugar «fijo» de presente ser equiparado con el yo? Aquí sería posible una objeción idealista. Se podría distinguir entre un yo empírico y un yo trascendental. El yo empírico acompañaría a sus actos y vivencias en la corriente temporal; el yo trascendental ocuparía una posición opuesta al mundo entero, incluído el yo empírico. Mientras que el mundo y el yo empírico pasarían ante él, en posición temporal trascendental, el yo trascen-

dental mismo ocuparía siempre como un «real» aquel «punto» de la corriente del tiempo en el cual ésta coincidiría en todo momento con él. Para ilustrarlo con una imagen, es como si una cinta se deslizase delante de alguien, y éste, emitiendo un rayo de luz por uno de sus ojos, fijase la mirada en el punto en que el rayo de luz alcanza a la cinta. Sin embargo, con tal interpretación, no sólo el ser temporal del mundo sería irreal en su extensión fluyente del futuro al pasado, sino que, en general, caería la realidad existencial del mundo. Pues el ser real del mundo se mantiene y cae con su actualidad temporal de presente, la cual es presente sin interrupción de momento en momento. Además, esta actualidad de presente sólo se haría efectiva por el hecho de que la corriente temporal imaginada por el yo trascendental fuese puesta y aprehendida como «real» en un punto determinado de la misma «línea de mira», en cuyo caso el mundo quedaría, sin más, idealizado. La existencia de un mundo independiente del yo quedaría abolida [12]. Sea cualquiera el juicio que nos merezca el idealismo trascendental, no se puede entender de esta manera la constitución del

12 Gerhard Krüger *(Über Kants Lehre von der Zeit,* en «Anteile», Frankfort del M., 1950) ha probado recientemente que en Kant también las cosas en sí son «dadas» en cierto modo empíricamente, a saber, en forma de afecciones instantáneas discretas y no intuitivas, de las cuales sólo una está presente en cada momento, con exclusión de las demás. A este modo de afección se atuvo él siempre, contra las objeciones idealistas de su tiempo. La intuición trascendental sólo se realiza por el presente efectivo del objeto mismo. Kant conoció de este modo, junto al tiempo de la intuición trascendental —que, como tal, representa un continuo—, un tiempo real constituído en momentos discretos, que representa el material del primero.

tiempo —y de la temporalidad—, en cuanto fenómeno óntico total. Para ver esto es necesario aclarar, en primer lugar, aquella contracorriente singularmente paradójica del movimiento temporal y su relación con el lugar «fijo» de presente.

2. *El tiempo que avanza imaginativamente. Doble sentido del movimiento imaginativo del tiempo*

¿Es, pues —preguntamos de nuevo—, el lugar actual de presente, en definitiva, «fijo», siendo así que, en el expresado contrafenómeno, parece penetrar en el futuro *con* el tiempo? Ante todo hay que dejar bien sentado que los dos movimientos del tiempo coinciden del modo más estricto. Pertenecen ambos al mismo plano trascendental-imaginativo. Son sólo dos aspectos distintos de una y la misma cosa. En la *imaginatio* trascendental, o bien estamos nosotros más o menos quietos, y entonces la corriente del tiempo fluye, respectivamente, más lenta o más rápidamente del futuro al pasado, pasando por el presente, o bien el futuro y lo futuro están más o menos quietos, y entonces avanzamos nosotros hacia ellos, con el lugar actual de presente, más lenta o más rápidamente. Por lo demás, esto es claro por la ley de relatividad recíproca de los fenómenos de movimiento. O bien parece que el tren en que viajo está parado y el terreno cercano [13] se desliza re-

[13] En realidad, la comarca que se ve en movimiento aparente desde un tren en marcha describe un complicado movimiento de rotación, en sí contradictorio, que da ya testimonio de su irrealidad.

trocediendo hacia mí, o bien la comarca está quieta —también en apariencia— y yo camino hacia adelante, también vivencialmente, con el tren. Puede ocurrir también que ambos «se muevan pasando el uno ante el otro» en direcciones opuestas. Así, en lo que respecta a los movimientos físicos del mundo real, tiene pleno sentido preguntar: ¿qué es lo que ahora se mueve *realmente*? Y sigue teniendo pleno sentido a pesar de todas las construcciones de la teoría de la relatividad.

Pero, ¿qué ocurre con el curso del tiempo? Si cuando se dirige hacia adelante o hacia atrás transcurre totalmente en la esfera trascendental-imaginativa, entonces también la dirección de estos movimientos imaginados debe ser imaginativa y, por ende, completamente relativa. Aquí no tiene ningún sentido preguntar por la dirección «real». Claro que el fenómeno del tiempo que se mueve hacia adelante está complicado con el peculiar aspecto que le presta el que sea yo mismo quien de tal modo avance al encuentro del futuro. Y es precisamente este punto el que hace aparentemente «más real» el movimiento de avance, comparado con el curso del tiempo dirigido hacia atrás. Tal comprobación podría ciertamente valer como un indicio de que el yo es el único punto firme de realidad en esta conexión. ¿Es quizá por eso por lo que el movimiento imaginativo de avance del tiempo tiene un peso de realidad aparentemente mayor que el movimiento imaginativo de retroceso, a saber, porque el lugar «fijo» de la realidad es representado por el yo afincado en el tiempo y que parece avanzar con el tiempo mismo? Ya veremos que no ocurre así. El lugar fijo de pre-

sente no puede ser equiparado con una posición del yo trascendente al tiempo, ni derivarse de ella.

El movimiento del tiempo que avanza hacia el futuro, en el que el yo mismo participa, es así exactamente tan trascendental-imaginativo como la corriente temporal que fluye hacia atrás. Por eso no se puede, en un sentido real, ir al encuentro de un acontecimiento futuro, ni, por tanto, de una situación temporal futura, porque el «futuro» mismo, hasta en el presente inmediato, es imaginativo y no puede dejar de serlo. Pues lo futuro es «lo que todavía no es», y, como tal, no puede poseer ningún ser real [14]. El tiempo sería aniquilado en su temporeidad si anulásemos esa ininterrumpida transición del no-ser al ser y del ser al no-ser [15]. Sólo con la continuamente renovada triplicidad transicional: no-ser - ser - no-ser, *en* la situación real de actualidad, es en suma pensable un curso temporal. Pero si todo punto futuro en la corriente del tiempo es solamente imaginativo, entonces un movimiento hacia él sólo puede y tiene que ser igualmente imaginativo —aunque el «punto de partida» pueda también ser real—. Ya vengan a mi encuentro el futuro y lo futuro, o ya avance yo al encuentro de ellos, ambas cosas pertenecen en todo caso a la región del no-ser y en ella se insertan. Se trata solamente de dos aspectos distintos de uno y el mismo «movimiento» trascendental-imaginativo.

Ciertamente, es necesario entender el movimien-

[14] Sobre el «lugar» de una posible videncia temporal, confróntese el apéndice sobre la videncia temporal.

[15] Sobre el mundo estático espacio-temporal de la teoría general de la relatividad, cfr. págs. 263 y sigs.

to temporal que avanza hacia el futuro, en su relación con la situación «fija» de actualidad, de un modo un poco distinto que la relación del tiempo que fluye hacia atrás en esta misma situación de actualidad. En el movimiento de retroceso la corriente temporal «fluye», como vimos, «pasando por» el lugar fijo de presente, y se convierte en presente «fluyente» en cada punto de encuentro con él. En cambio, desde el punto de vista del movimiento temporal progresivo, es el punto fijo de presente mismo el que «*co*-avanza» (juntamente con el yo) «hacia adelante»; parece apresurarse al encuentro de lo futuro, dirigirse hacia el lugar del futuro correspondiente. Un estado de cosas, por cierto, muy sorprendente; pues aquí no hay ninguna «corriente temporal» que, independiente del lugar fijo de presente (incluído el yo), discurra ante éste, aun cuando ahora fuese en dirección inversa: pasado-futuro. Es la aparente penetración en el futuro del propio lugar fijo de presente la que arrastra consigo el movimiento temporal entero. El movimiento imaginativo del tiempo ha «saltado», por así decirlo, al lugar de la actualidad. Este último parece moverse hacia adelante, *mientras que el continuo temporal parece ahora permanecer quieto.* Un continuo temporal que no es ya un transcurso, sino una dimensión temporal que se extiende estáticamente. El lugar de actualidad «se mueve» aquí en el todo estático a lo largo del acontecer mundano hacia el seno del futuro. Por eso, a pesar de la dirección invertida del movimiento temporal, puede decirse aquí: «del» presente o del pasado «al» futuro; pues el

propio presente actual es el portador exclusivo de este movimiento imaginativo del tiempo.

Pero ¿cómo tiene lugar en este caso la «presentidad» trascendental en el interior del continuo temporal? Pues, propiamente, del mismo modo que en la corriente retro-fluyente del tiempo, es decir, por el «encuentro» del lugar de actualidad con el continuo temporal; sólo que aquí este último permanece quieto y es el primero el que se mueve avanzando. Allí donde el lugar de presente actual «toca», en su imaginativo movimiento de avance, la línea estática del tiempo, brota en el interior de esta última una presentidad «fluyente». Esta dimensión quiescente del tiempo puede retrotraerse sin ningún impedimento real a un fluir del futuro al presente, y, respectivamente, el ahora de la actualidad a un estado de reposo. Nada puede mostrar más claramente que se trata de dos aspectos de una y la misma cosa.

¿De qué cosa? Si el movimiento temporal, tanto en su movimiento de retroceso como en su dirección de avance, es puramente imaginativo, ¿qué hay entonces en él de real? ¿Es que, en fin de cuenta, no hay ningún *movimiento* temporal en sí? Pero entonces tampoco habría tiempo real en sí. Porque «tiempo» significa, en oposición a espacio, algo esencialmente cinético. Un tiempo sin movimiento contradice la esencia misma del tiempo y de la temporeidad. Hasta ahora sabemos solamente que ni el «movimiento» que va del futuro al pretérito pasando por el presente, ni el «movimiento» que se dirige hacia el futuro pueden ser tomados en consideración como movimientos reales del tiempo. Para descubrir el movimiento temporal debería-

mos concentrarnos en la misma situación «fija» de presente. ¿Por qué la hemos llamado «fija»? En lo que atañe al tiempo retro-fluyente, la cosa parece evidente sin más. El lugar fijo de presente era el punto firme de orientación para el tiempo que fluye. En el encuentro con él se hacía el futuro presente y el presente pasado. En cuanto al tiempo que marcha hacia adelante, por el contrario, parece que el lugar de la actualidad *co*-avanza con él. ¿Se puede considerar entonces como «fijo»? Sin duda alguna. La cuestión, en lo fundamental, es aquí exactamente la misma que en el caso del movimiento temporal imaginativo de dirección inversa. En ninguno de los dos casos se trata de la relación de movimiento entre el continuo temporal y el lugar de actualidad, que aquí como allí es irreal. No se trata de si aquél fluye y éste permanece quieto, o de si aquél está quieto y éste progresa. El supuesto necesario para la «firmeza» del lugar actual de presente está dado por el hecho de que el lugar de actualidad y el continuo temporal son dos movimientos mutuamente separables. Sólo por ello puede ocupar el presente actual una posición trascendente al continuo temporal. Por no ser el presente actual parte inmanente del continuo temporal puede quedar como un lugar «fijo» con relación al mismo; puede también, por ello mismo, ofrecer el aspecto de avanzar, mientras el continuo temporal permanece aparentemente quieto. Ello depende única y exclusivamente del «punto de tangencia» dado en cada caso entre el continuo temporal y el lugar de actualidad, por más que las condiciones relativas, imaginativas del movimiento aparezcan como siempre. El continuo temporal

mismo «se hace presente» en todo momento mediante estos puntos de tangencia con el lugar de presente actual, aunque este mismo lugar de presente, imaginativamente, pase o transcurra en él.

Tomemos un ejemplo concreto. Esperamos «mañana» una visita. Pues bien, podemos «tener» la aproximación temporal de la visita y, por tanto, del instante en que la visita se convertirá en un acontecimiento actual, en el doble modo descrito. O bien vemos el lugar del futuro en que está situada la esperada visita en la línea del continuo temporal imaginativo en progresivo movimiento de aproximación al lugar de presente actual, y entonces, en el «instante» en que la visita se convierte en acontecimiento ingresa en la presentidad real; o bien vemos a la visita, juntamente *con* el lugar de futuro en que aparece situada en el continuo temporal, permaneciendo quieta, y a nosotros mismos acercándonos continuamente a aquel lugar. También ahora entra la visita, en el momento en que se convierte en acontecimiento, en la presentidad real, pero ahora es ésta la que «va al encuentro» de aquélla. En el primer caso lo futuro se ha hecho presente, y posteriormente se hace pasado; en el segundo caso, lo futuro se ha hecho igualmente presente, pero ahora sólo porque el presente mismo ha penetrado en el futuro. Casi siempre habrá fundamentos psicológicos que conduzcan, según los casos, a una o a otra perspectiva en la versión del curso temporal. Si se trata de una visita no deseada, desagradable o temida, lo más posible es que me vea a mí mismo «quedándome quieto», en actitud de interna resistencia, y que vea al amenazador acontecimiento futuro aproximándose

a mí. En cambio, si se trata de una visita agradable, vivamente deseada, me «apresuraré» yo mismo «hacia ella» tan rápidamente como me sea posible, pues, para mi deseo, se acerca demasiado lentamente o parece «permanecer quieta». Naturalmente, son muchísimas las posibles modificaciones de estas relaciones de movimiento, tantas como las infinitas modificaciones posibles de la actitud anímica ante un acontecimiento esperado.

En vista de esta situación equívoca en el orden imaginativo, podemos adelantar desde ahora algo decisivo en el orden ontológico; más aún: *lo* ontológicamente decisivo para la comprensión del tiempo y de la temporalidad; pues lo que el lugar fijo de presente propiamente sea queda todavía sin decidir; sigue pareciendo como si fuese el propio yo el que, en virtud de su trascendental posición de realidad, representase el lugar fijo de presente, cuyo pasar convierte el continuo temporal, en este instante preciso, en algo actualmente fluyente. Pero miremos la cosa más de cerca. Entre el acontecimiento futuro hacia el cual yo avanzo, o el cual viene a mi encuentro, y el lugar de presente actual, hay aún todo aquello que, en la serie ordenada del tiempo, se me acerca *antes todavía* «desde el futuro», o hacia lo cual yo me dirijo *antes todavía* «penetrando en el futuro». Para lo que aquí nos importa mostrar es inesencial si y cómo vea yo lleno con acontecimientos concretos ese espacio de tiempo intermedio. Su contenido puede serme enteramente oculto, oscuro y vacío. No obstante, ese trozo de tiempo es «tenido» obviamente como lleno en sí mismo. Para mi expectativa, no solamente está allí, aunque encubierto, todo lo que en-

tre el lugar actual de presente y la visita esperada «mañana» me saldrá al encuentro personalmente desde el momento actual *hasta* la dicha visita, sino que, al mismo tiempo, se pone en movimiento de aproximación todo un mundo de acontecimientos, a saber: los acontecimientos totales que, en la dimensión de lo universal, yacen ocultos todavía «en el seno del futuro» y que *hasta* «mañana» —hasta el momento de la esperada visita— irán ingresando, según la serie ordenada del tiempo, en la presentidad actual. Naturalmente, yo puedo tener siempre ante mí sólo una minúscula parte de los concretos acontecimientos mundiales todavía futuros; pero el horizonte de lo que se aproxima desde el futuro abarca el mundo empírico temporal entero. El horizonte trascendental del tiempo es absolutamente universal. En cada momento ingresa este mundo en la presentidad actual extendido en un frente de renovada amplitud. Su «acercamiento» desde el futuro sigue siendo irreal, como es irreal también, en cuanto al pasar del lugar fijo de presente, el «tránsito» de la futuridad «al» presente. Pero este tránsito de lo futuro trascendental a la presentidad trascendental se funde, por decirlo así, con un *salir real del mundo mismo a la presentidad actual, que tiene lugar precisamente aquí y ahora*. Hay en todo momento un frente universal que se acerca tras el anterior y que, en el lugar fijo de presente, «se convierte» justamente «en el» mundo que surge a la existencia actual —para dejar lugar en el mismo instante a un frente universal ulterior y desaparecer él mismo en el pasado—. El tránsito al pasado y el ulterior retroceso en él es,

claro está, tan irreal como el acercamiento desde el futuro.

Pero ¿qué pasará cuando, por el contrario, es el presente actual el que penetra imaginativamente en el futuro? Tampoco aquí es el yo el que de este modo se dirige al encuentro del futuro o del acontecimiento futuro. También aquí encontramos en el horizonte trascendental la amplitud frontal del mundo entero que avanza «conmigo». O bien «yo» estoy *en el interior* del frente universal. Pero, por otra parte, hay también un frente universal del futuro, a cuyo encuentro me muevo yo imaginativamente con el frente universal del presente. También aquí el frente futuro «se convierte» en presente en el mismo instante en que «encuentra» al frente del presente que avanza. La conversión es exactamente tan irreal como el avance y el encuentro. Pero todo ello se funda en un surgir real del mundo a la existencia en cada momento —en el momento del «encuentro».

Dos frentes universales se acercan el uno al otro: el actualmente presente y el imaginativamente futuro. Cuál de ellos «se mueva» y cuál «permanezca quieto», o si ambos se mueven el uno hacia el otro y con qué velocidades relativas, es irrelevante para la cuestión óntica fundamental que aquí subyace; todo eso tiene fundamentos meramente psicológicos. Pero ahora se plantea evidentemente una cuestión esencial. No es el yo solo el que marcha al encuentro del futuro en el movimiento temporal imaginativo de avance, ni es tampoco el yo solo el que es afectado por el flujo temporal imaginativo de retroceso. El mismo lugar fijo de presente posee

una dimensión universal, ya se mueva en apariencia hacia adelante o hacia atrás.

Mi yo, por lo demás, puede ser perfectamente una parte del contenido del flujo y se desvanece en el pasado. Si yo, por ejemplo, me veo a mí mismo estando «mañana» en la estación para ir de viaje, puedo venir desde el futuro, en esa situación futura, al encuentro de mí mismo, o bien puedo ir al encuentro de mí mismo penetrando yo en el futuro. Del mismo modo, yo me alejo de mí mismo cuando recuerdo algo personalmente vivido y ya pasado. Aquel acercamiento mío al encuentro de mí mismo y este alejamiento mío de mí mismo tienen lugar a ambos lados de los frentes universales —a los que yo pertenezco sólo como un miembro minúsculo—: de los imaginativamente futuros o pasados, como también de los actualmente reales, dentro de la aproximación o el alejamiento.

No porque el lugar actual de presente se concrete en el «yo» o coincida con él, tiene este yo un lugar central dentro del movimiento temporal. La razón de que lo tenga es que es del yo, con su capacidad de imaginación trascendental, del que depende ónticamente el continuo temporal entero y la modalidad de su estado relativo de movimiento con respecto al lugar actual de presente. El continuo trascendental imaginativo del tiempo, juntamente con su modo relativo de movimiento, *es* de hecho ónticamente dependiente del yo. Por el contrario, el lugar actual de presente no es ónticamente dependiente del yo o idéntico con él. Nos encontramos así ante un estado de cosas que exige una interpretación opuesta a la concepción tradicional. En efecto, según la concepción tradicional más ge-

neralizada, habría que pensar el continuo temporal, ya se entienda fluyendo o manteniéndose inmóvil, como ónticamente independiente del yo; por el contrario, la actualidad de presente es considerada en cada caso como ónticamente dependiente de él. La verdad es, sin embargo, que la actualidad de presente es en todo caso ónticamente independiente del yo, mientras que el curso temporal, tanto con respecto a sus dos miembros —el continuo temporal y el «yo»— como con respecto a la índole relativa de su movimiento, es ónticamente dependiente del yo. El frente real de la actualidad no está referido al yo, sino que engloba a éste. No depende tampoco del flujo trascendental del tiempo ni de la dirección de su movimiento, sino que, por el contrario, funda ambas cosas. Puede incluso, llegado el caso, «moverse» con el yo hacia el futuro, pero, bien entendido, sólo de un modo trascendental-imaginativo. Pero ¿qué es entonces ese frente en sí mismo? ¿Cuál es su fundamento? Después de haberlo emancipado de la dependencia del yo, como hemos hecho, esta cuestión central exige ahora una dilucidación definitiva.

3. *El tiempo real que progresa. La situación actual de presente. La existencia (Dasein) temporal del mundo como ex-sistencia (Ex-sistenz). El fundamento discontinuo del tiempo*

El «encuentro» del continuo temporal imaginativo (ya se mueva retrocediendo, ya permanezca quieto) con la situación actual de presente (ya se mueva progresando, ya permanezca inmóvil) es un

fenómeno de los más extraños. No se presta a una consideración suficientemente precisa. Se trata del encuentro de un *trascendental* con un *real*. ¿Habrá que designar este encuentro como real o como irreal? En el momento en que lo imaginado colide con lo real, «se convierte» en un presente (también imaginado y «fluyente»). ¿Qué es lo real, en virtud de lo cual esto acontece? Sin duda, el surgir del mundo en cada momento a la existencia actual. «Aquí» y «en este momento» van entre comillas porque estas determinaciones espaciales y temporales del continuo imaginativo del tiempo —ya se mueva o permanezca inmóvil— están tomadas aquí secundariamente y, por así decirlo, «por la espalda». Pero tomadas primariamente son íntegras determinaciones trascendentales del tiempo en el momento de la emersión real del mundo a la existencia actual. En realidad, el todo sólo se puede comprender adecuadamente si procedemos en sentido inverso. Ontológicamente, debemos comenzar por el estado de cosas que representa el fáctico salir del mundo en todo momento a la existencia actual. Este salir es él mismo ultratemporal —«ultra», se entiende, con respecto al acontecer temporal trascendental completo y a su carácter cinético, incluída la ordenación imaginativa del lugar real de actualidad *en* este acontecer.

Pero ¿qué queremos decir cuando hablamos de un fáctico salir del mundo «en todo momento» a la existencia actual? Nos tropezamos aquí con el latido originario, real, genuino del tiempo. Si el salir real del mundo a la existencia actual no se repitiese indefectiblemente y sin solución de continuidad, no habría ningún punto de partida onto-

lógico para el movimiento imaginativo del tiempo. Nos vemos obligados a agregar una tercera cinética a la de los dos movimientos imaginativos del tiempo: el que discurre avanzando y el que lo hace retrocediendo. Se trata de una cinética *real*, en la que el salir real del mundo a la existencia actual se efectúa sin interrupción. Y en cuanto que ella, como movimiento real, se contrapone a los dos movimientos temporales imaginativos de doble sentido, podemos considerarla como una segunda cinética capital del tiempo.

El mundo entra siempre de nuevo y siempre sin pausa en la existencia actual. Nosotros estamos ineludiblemente, con el mundo todo, en el siempre nuevo *ahora* de la actualidad.

En cada *ahora* de la actualidad entra el mundo en una renovada aparición presente. Su «ser-ahí» *(Da-sein)*, su presencia, no es nada estático. El mundo es aniquilado y realumbrado continuamente. La «aniquilación» y el «re-alumbramiento» son únicamente expresiones pasajeras y neutras del hecho de que el mundo desaparece indeteniblemente de la actualidad para, irresistiblemente, reaparecer de nuevo. No digo «pasado» sino «aniquilado», porque «el pasado» es la forma trascendental-imaginativa de la intuición, en la cual «tenemos», aunque sólo imaginativamente, el mundo como siempre de nuevo aniquilado. La aniquilación real no se produce hacia el pasado, como tampoco la continua renovación existencial del mundo viene «del futuro». El futuro es la forma trascendental de la intuición, en la cual tenemos ya con anticipación el mundo todavía no alumbrado. La situación actual de presente, en cuanto algo real, ni viene del fu-

turo, ni va al pasado. Tampoco penetra realmente en el futuro. Posee, no obstante, una cinética propia, real y no trascendental-imaginativa. ¿De dónde procede y adónde se va la presentidad del mundo en cada momento? Todavía no lo sabemos. Por el momento intentamos únicamente aprehender con exactitud el extraordinario fenómeno ontológico completo tal como nos es dado en su aislamiento.

La continua aniquilación y alumbramiento del ser acontece en cierto modo en un mismo e idéntico «momento». En cierto modo, porque el «momento» en el cual podemos aprehender temporalmente la aniquilación y el alumbramiento pertenece al tiempo trascendental-imaginativo. Pero éste es una consecuencia del movimiento real del tiempo. Es decir, que la cinética real del incesante surgir del mundo a la existencia, cuyo reverso es una incesante extinción de la existencia, no se puede medir ni determinar en sí misma temporalmente. El «proceso» que funda la corriente del tiempo no puede transcurrir él mismo en el tiempo. Por estar el mundo siempre renovadamente «ahí», por eso y sólo por eso podemos tener la actualidad existencial siempre de nuevo como «pasada». En la retención y en el recuerdo seguimos manteniendo lo ya aniquilado en sentido real en la línea del tiempo, la cual se extiende «en» el pasado, en modo trascendental-imaginativo. Con cada nuevo paso de la renovación existencial real del mundo, lo imaginado en el momento inmediatamente anterior como pasando del presente al pretérito se empuja a sí mismo, convirtiéndose en un nuevo paso dado en el pasado. Exactamente así es como vemos «acercarse a» la extensión imaginativa del futuro

lo todavía no «alumbrado» del ser; o bien, asimismo, como nosotros avanzamos imaginativamente a su encuentro juntamente con el mundo.

Con respecto al movimiento del tiempo tenemos ante nosotros cuatro hechos que se encuentran vinculados unos con otros en una relación muy precisa de consecuencia casual:

1. La marcha progrediente real del mundo hacia su actualidad existencial en aniquilación y alumbramiento continuos.

2. El «acercamiento» trascendental-imaginativo de lo futuro que de ello sigue.

3. Un correspondiente «alejar-se», también trascendental-imaginativo, del pasado.

4. (Como posible aspecto de sentido contrario a los 2 y 3). El «avance» trascendental-imaginativo de la actualidad real de la existencia «hacia el futuro». Los hechos 2, 3 y 4 forman juntos los distintos aspectos del movimiento trascendental-imaginativo del tiempo: del futuro a través del presente hacia el pasado, o con el presente hacia el futuro.

La marcha real progrediente de la actualidad existencial no debe confundirse con la «penetración» imaginativa en el futuro. Porque son miembros distintos de una relación causal unívoca. Este es uno de los resultados más importantes de nuestros análisis realizados hasta ahora. La confusión o la asimilación o identificación del tiempo real progrediente con el tiempo «que penetra» en el futuro sólo imaginativamente son la causa de las contradicciones internas de la mayoría de las concepciones del tiempo [16]. Así como con cada avance

[16] También los análisis de Nikolai Hartmann sobre el tiem-

real del mundo el tiempo fluyente trascendental «se acerca» un paso más «desde el futuro» y, respectivamente, «retrocede» un paso más «en el pasado», del mismo modo exactamente, en cada caso particular, con cada avance real del mundo hacia su ser, el tiempo progrediente transcendental penetra un paso más «hacia el futuro».

En el momento del avance real de la actualidad de la existencia universal se encuentran de un modo objetivamente inseparable la aniquilación y el alumbramiento del mundo incesantemente repetidos. Solamente con esto está dado el indetenible avance del mundo hacia su ser. Pero esto es lo que constituye el progreso real del tiempo en cuanto tal. Si la «antigua» actualidad existencial del mundo no fuese aniquilada en todo momento, para poner otra nueva en su lugar, el fenómeno completo del transcurso temporal real, y, por tanto, del tiempo *temporal*, no quedaría constituído. El en cada caso nuevo alumbramiento del ser del mundo no se añade al precedente, como ocurre con el tiempo trascendental de la intuición, en el cual el tiempo «que va al encuentro» del futuro, al trascurrir, añade un paso a otro en la línea imaginativa del tiempo. La marcha real del tiempo es por eso necesariamente un discontinuo. La visión trascendental del tiempo, por el contrario, eleva el curso temporal a un esquema espacial de continuidad. Hay aquí, por supuesto, varias posibilidades esquemáticas. Se puede ver el futuro «ascendente» viniendo hacia el presente, y el pasado «descendente» alejándose del presente. Pero también se

po real (ver nota 9, pág. 20) contienen, por la misma razón, contradicciones insolubles.

puede figurar el futuro como «bajando de la derecha», y el pasado como «hundiéndose hacia la izquierda». Y se puede representar toda la extensión temporal en una y la misma línea, al mismo nivel. Pero todas estas modalidades tienen en común lo fundamental, a saber: que la corriente del tiempo es pensada en un esquema de extensión espacial. Si quisiéramos superponer el avance real del tiempo sobre tal esquema imaginativo, deberíamos decir que el avance real se cumple sobre un mismo punto fijo. Es decir, camina, por decirlo así, «sin avanzar». Verdad es que caeríamos en perplejidad ante el progreso imaginativo de la actualidad del presente sobre la línea del tiempo. Pues este tiempo que aparentemente penetra en el futuro con el ahora actual es, al mismo tiempo, el que se renueva en la situación del ahora actual, constante y discontinuamente. Aquél es fundamentado por éste. Por eso es mejor decir que el progreso real del tiempo se cumple «en sí mismo». Es inmanente a la actualidad misma del presente. No hay que agregar nada que aluda a una extensión espacial. No se trata de ningún cambio de lugar sobre una ruta que permanezca fija. Es un hecho existencial [17] puro. En el fenómeno completo del tiempo real, la renovación del ser incluye la caída del ser. El centro real más interno del progreso temporal *consiste* en la existencia continuamente renovada del mundo, cuyo reverso es una continua desaparición del mundo.

Yo he llamado a ese proceso fundante del tiempo un existencial. La expresión quizá resulte sor-

17 Sobre esta expresión, cfr. el texto que sigue.

prendente. «Existencia», desde el precedente de Heidegger [18], se refiere exclusivamente al modo de ser del sujeto humano. El ex-sistir *(Ex-sistieren)*, el estar abierto al ser en todo momento, es, según eso, el modo de la existencia (Dasein) humana [19]. La existencia humana es esencialmente ser para el fin o ser para la muerte. La existencia humana *es* un ser perecedero. Según el análisis de Heidegger en *Sein und Zeit* («Ser y tiempo») esta determinación no significa que todo hombre deba morir una vez. Tampoco significa que la existencia temporal perecedera corra necesariamente hacia un fin definitivo. Significa más bien que en la existencia temporal el comienzo (el nacimiento) y el fin (la muerte) son continua y perdurablemente presentes. Existencia temporal no es otra cosa que ser entre un comienzo y un fin. En la medida y en tanto que existimos, nuestra existencia es un «ser entre comienzo y fin» o, como dice Heidegger, únicamente un «entre» [20]. Heidegger llamó también a la temporalidad simplemente el *Ekstatikon*, es decir, el original «fuera de sí» y para sí mismo [21]. Quiere expresar con ello que nosotros estamos saliendo al ser (ex-sistere) siempre y únicamente en el preciso momento presente, y siempre *de nuevo*, precisamente, sólo estamos saliendo al ser.

18 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, I, 1927.

19 Cfr. Max Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, 1949.

20 *Sein und Zeit*, ib., pág. 374.

21 Ib., págs. 382 y sigs. Es de notar que Aristóteles *(Física*, 222 b) dice: lo «repentino» (ἐξαίφνης), gracias a su pequeñez, se abre paso (ἔχσταν), y por eso todo cambio *es* un *Ekstatikon* por naturaleza.

Como ese «ex-sistere» está ahí siempre de nuevo y nuestro *ser ahí* también se renueva constantemente en el «ex-sistere», el tiempo en su fundamento real no puede menos de progresar de un modo discontinuo. Heidegger expresó también claramente esta consecuencia. Dice [22]: «La existencia *(Dasein)* (el hombre en su ser) recorre el espacio de tiempo que le es otorgado entre los dos límites (nacimiento y muerte) de tal modo que «en realidad» sólo en el ahora *salta, por decirlo así, a través de lo que sigue al ahora de su tiempo.*» Desde el momento en que el tiempo, por el contrario, es nivelado en una continua, interminable, infinita y pura continuidad del ahora, queda sin más falsificado.

Nuestros propios análisis han mostrado que tal nivelación del tiempo en una continua, infinita y pura secuencia temporal acontece de hecho en la intuición trascendental - imaginativa del tiempo. Pero no debemos tomar este tiempo de la intuición por *el* tiempo. Porque si el tiempo espacial, extendido en continuidad, de la intuición no se deja en su propio plano de ser (es decir, el plano trascendental) sino que se hace de él la figura real del tiempo mismo, entonces claro es que el tiempo queda falsificado. En realidad el continuo temporal extendido espacialmente no es más que una proyección trascendental auxiliar para poder «tener» el tiempo más allá de la actualidad del presente, que no es aprehensible en forma intuitiva. Para lo cual es indiferente que se lo imagine como refluyendo del futuro al pasado o como penetrando con el presente actual hacia el futuro.

El fundamento real característico del tiempo ra-

[22] *Sein und Zeit*, ib., pág. 373.

dica en ese discontinuo «brincar más allá» de la presentidad actual o del momento actual del ahora. El progreso real del tiempo es discontinuo, porque cada apertura al ser es seguida, respectiva y precisamente, por una nueva pérdida del ser. Existencia temporal es exactamente un ser «entre comienzo y fin». Pero esto es válido, no sólo del modo de ser del hombre, sino también, en general, del modo de ser de todo el mundo «terreno» [23] y «actual», que incluye al hombre. Esta es la oposición decisiva entre nuestra concepción del tiempo y aquellas determinaciones de Heidegger y de todas las concepciones «existencialistas» análogas. Según el existencialismo, sólo el hombre posee una existencia temporal en sentido originario y auténtico. El modo de ser del resto del mundo es caracterizado como simple «presencia» *(Vorhandenheit)*. Lo que nos apareció como el continuo trascendental-imaginativo del tiempo, con todas sus posibles combinaciones de movimiento y de dirección, se convierte de esta manera en el modo de ser temporal del mundo. Se supone que sólo el hombre tiene que existir. Esta posición ontológica se puede señalar exactamente como el centro de rotación del modo de pensar existencialista, prescindiendo de las enormes discrepancias entre las diversas filosofías e investigadores. Esta posición ontológica existencialista es todavía una consecuencia de la visión «clásica» científico-naturalista del mundo, exactamente como lo fué la del superado idealismo. En ambos casos el tiempo es visto como un recipiente de dimensiones «espacia-

23 La expresión «terrestre» no se limita a lo que pertenece a la tierra.

les», que precede al mundo tanto como el espacio. Kant hizo de él, con razón, una forma de la intuición trascendental [24]. Heidegger, con respecto a la existencia humana, ha progresado de nuevo hasta una verdadera temporeidad temporal *(zeitliche Zeitlichkeit)*. En cambio dejó al mundo, en lo que atañe a su temporeidad, en el cuadro «espacial» trascendental.

Es imposible, sin embargo, llegar a una genuina intelección del mundo y de la naturaleza bajo un tal aspecto espacial trascendental del tiempo. Mundo y naturaleza quedan bajo tal aspecto falsificados, nivelados, disminuídos. En verdad, no solamente el modo de ser del hombre, sino también del mundo empírico entero es, en el más auténtico sentido, *temporalmente* temporal. No sólo el hombre se encuentra continuamente entre un comienzo y un fin. No sólo el hombre tiene un ser enteramente ex-stático. También el mundo se encuentra, indetenible e indefectiblemente, en cuanto a su ser mismo, en el éx-stasis, continua, indetenible e indefectiblemente. «Indefectiblemente», en tanto en cuanto mundo, contenidos mundanos y hombre poseen una existencia empírica.

[24] Cfr. nota 12, pág. 23.

II

LA PROBLEMATICA DEL TIEMPO EMPIRICO EN RELACION CON LAS DETERMINACIONES ARISTOTELICAS

1. *Antinomias del ahora*

En la primera parte de los análisis que se refieren al tiempo en el cuadro de la *Física* [1], Aristóteles se ocupa exclusivamente con la problemática del νῦν, del «ahora», como el genuino elemento del tiempo, dado que lo entendamos como un flujo temporal continuo. La antinomia dice: o bien el ahora permanece siempre el mismo, o bien se está convirtiendo continuamente en otro distinto[2]. Ambas cosas son imposibles. Que el ahora no pueda estar convirtiéndose siempre en «otro distinto» resulta patente por la propia expresión antinómica. Ciertamente, Aristóteles no habla de «antinomias». Sus argumentos no se producen tampoco en la forma simple en que yo los expongo. Pero su sentido es inequívoco.

Es fácil mostrar que el ahora no puede permanecer siempre el mismo. En efecto, la esencia más propia de la temporalidad quedaría, en tal caso,

[1] *Física*, lib. 4, cap. 10-14.
[2] Ib., 218 a.

abolida. Si los ahoras particulares no pudieran distinguirse unos de otros, no podríamos hablar de ahoras más o menos «futuros», más o menos «pasados» y «presentes». No habría, en suma, corriente del tiempo. Los acontecimientos de dentro de diez mil años serían «simultáneos» con los de hoy. Nada podría ser anterior o posterior a nada[3]. Además, todo ahora representa un límite entre lo pasado y lo futuro. Si se toma una extensión temporal cualquiera, no importa que sea más corta o más larga, siempre queda limitada por dos puntos de «ahora», uno dado como comienzo y otro como fin. Estos dos ahoras puntiformes tienen que diferenciarse necesariamente como distintos. No pueden representar un mismo límite. Nada que sea extenso puede tener un límite único. Por eso, el ahora tampoco puede permanecer como uno y el mismo [4]. En el fondo, ambas pruebas expresan lo mismo, a saber, que el tiempo precisamente *es tiempo*, que el tiempo, como tal, pasa. Si no pudiésemos distinguir ahoras temporales, todo se realizaría «al mismo tiempo».

Pero ¿cómo representar el tiempo? ¿Cómo puede convertirse el futuro en presente y el presente en pasado? Esto es también imposible, según lo muestra Aristóteles en la segunda parte de su gran antinomia. Pues, una de dos: o bien ahora tendría que pasar «a otro ahora», o bien «a sí mismo». Si el tiempo ha de fluir, el presente debe poder cambiarse en pasado. Pero esto significa que cada ahora actual puede en todo momento «hacerse» pasado. Por eso dice Aristóteles que debe-

[3] Ib., 218 a.
[4] Ib., 218 a.

ría «perecer» [5]. Pero ¿cómo puede ocurrir esto? Es fácil de entender que un ahora no pueda extinguirse en otro ahora «siguiente». Porque entre un ahora presente y otro ahora que hubiera de tomarse como «siguiente» habría una infinidad de otros ahoras posibles. Entre dos puntos de una línea, por muy próximos que los pensemos, hay siempre otros infinitos puntos. Así, pues, si el ahora de un presente concreto se convirtiese en determinado ahora «siguiente», todos los ahoras inmediatos tendrían que ser «simultáneos». Pero tal mudanza de lo no simultáneo representa, dentro de la corriente continua del tiempo, un contrasentido. Aristóteles toma la continuidad del tiempo como un supuesto explícito de este lado de la antinomia: «Puede darse (ἔστω) como imposible que los ahoras particulares se coordinen linealmente como un punto y otro punto» [6], es decir, que el tiempo discurra discontinuamente. Hay que tener en cuenta que Aristóteles, en este importante pasaje, trata la continuidad del tiempo, no como un hecho, sino como una suposición axiomática.

Pero el ahora tampoco podría perecer «durante sí mismo», «puesto que era» [7]. La expresión intraducible dice literalmente: «...como un durante de su ser-entonces». Como ahora actual era precisamente un presente y no un transeunte. El sentido de este pasaje habría que transponerlo así: ¿Cómo puede convertirse en transeunte, y por tanto en pasajero, algo cuya esencia misma con-

[5] Ib., 218 a: ἐφθάρθαι.

[6] Ib., 218 a: ἔστω γὰρ ἀδύνατον ἐχόμενα εἶναι ἀλλήλων τὰ νῦν ὥσπερ στιγμὴ στιγμῆς.

[7] Ib., 218 a: ἐν ἑαυτῷ μὲν οὖν ἐφθάρθαι οὐχ οἷόν τε διὰ τὸ εἶναι τότε...

siste en ser presente? Pero en este caso no es tan sencilla la interpretación. Sería fácil replicar: ¿Por qué el ahora presente *no* ha de poder convertirse en pasado? La mutación permanente constituye justamente la esencia completa del curso temporal. ¿No se tratará aquí de un fenómeno originario, que hay que tomarlo tal como es? La réplica aristotélica cala más hondo. ¿Qué es lo que propiamente se ha extinguido en el cambio de presente a pasado dentro del flujo continuo del tiempo? El ahora «presente» mismo, y en cuanto tal, ciertamente no. Ese ahora solamente se ha movido a otro lugar de la corriente del tiempo. O, dicho exactamente, ha cambiado su «lugar» con el flujo del tiempo. Nada más. El mismo, en cuanto elemento del tiempo cualificado como «ahora», ha permanecido idéntico consigo mismo. Del mismo modo que Corisco, cuando se traslada desde la Academia al ágora, sigue siendo el mismo Corisco, a pesar del cambio de lugar, un ejemplo utilizado frecuentemente por Aristóteles. El «ser-aquí» (en la Academia) de Corisco se ha cambiado en un «ser-allí» (en el ágora). ¿«Pereció» el «ser-aquí» de Corisco porque en su lugar se puso un «ser-allí»? ¿En virtud de qué? El estudiante de la Academia se ha *trasladado* de aquí a allí. De la misma manera, en el ahora sólo cambia el «lugar». No, ciertamente, el lugar relativo en el flujo del tiempo, pero sí el lugar temporal absoluto *con* el flujo del tiempo. También en el ahora lo que perece es solamente su ser-aquí, para cambiarse en un ser-allí. ¿Por qué? Porque el ahora se ha «trasladado» de aquí a allí con el flujo del tiempo. Pero entonces es claro que el ahora

no puede perecer «en sí mismo» [8], es decir, con respecto a ese su ser-aquí que constituye su presentidad. Mientras es aquí no puede ser allí. El «aquí» no puede convertirse *aquí*, es decir, en sí mismo (ἐν ἑαυτῷ), en un «allí». Para tal cambio tendría que trasladarse «allí» y, por tanto, perder su «sí mismo». «El ahora no puede perecer durante sí mismo, puesto que entonces precisamente era». Es indudable: si el «ahora» consiste únicamente en un «aquí» [«espacial»] dentro del flujo continuo del tiempo, y el «entonces» únicamente es un «allí», el cambio *de* «ahora» *en* «entonces» sólo es posible por un movimiento progresivo *del* ahora *al* entonces. Pero en este caso el ahora no puede «perecer» en su propio lugar, que lo constituye en ahora actual, para convertirse en un entonces.

El ahora no puede perecer ni en sí mismo ni en otro ahora. Pero tampoco puede permanecer siempre idéntico consigo mismo, según vimos antes. Todo el flujo continuo del tiempo parece ser una contradicción en sí mismo. Si los ahoras permaneciesen totalmente idénticos, no habría decurso temporal, y, por tanto, no habría propiamente tiempo. Pero, por otra parte, no hay lugares posibles en el seno del flujo continuo del tiempo para el cambio en ahoras temporalmente distintos. Cómo procedan los ahoras para cambiarse de futuros en presentes y de presentes en pasados, se presenta como un oscuro enigma. ¿Un fenómeno originario? Seguramente. Pero tenemos el derecho objetivo de preguntar sobre la posibilidad óntica de tal situación antinómica. También Aristóteles tie-

[8] Ib., 218 a.

ne el derecho objetivo de establecer claramente la antinomia y, mediante ella, probar la imposibilidad de que el flujo continuo del tiempo pueda poseer en sí mismo existencia real. Aristóteles no saca esta consecuencia de un modo expreso. Pero ¿puede significar otra cosa la mostración de que algo es en sí mismo contradictorio? Kant hubiera podido utilizar muy bien esta antinomia aristotélica como prueba del carácter trascendental del tiempo intuitivo.

Las tesis antinómicas de Aristóteles sobre el ahora apuntan, en realidad, a lo que hemos dejado establecido en nuestros análisis anteriores. En el puro flujo de la continuidad del tiempo, ya se tome como movimiento progresivo o retrógrado, no encontramos fundamento objetivo alguno que nos explique el hecho de que en él cambie constantemente la modalidad del tiempo. Especialmente, no hay explicación objetiva alguna para el hecho de que, por una parte, el ahora actual se forme fluyendo del ahora futuro, y, por otra parte, se transmute fluyendo en un ahora pasado. Pues el flujo continuo del tiempo no contiene nada más que lo que contiene un movimiento «espacial». ¿En virtud de qué una pura *kinesis* «espacial» se convierte en un flujo temporal, en el que se distinguen cualitativamente un futuro, un presente y un pasado? Ya lo sabemos. Sólo en virtud de ese pasar del lugar de presente, en sí mismo fijo, hacia el cual se acerca el movimiento temporal desde el futuro, para alejarse de él nuevamente hacia el pasado, sólo en virtud de ello se hace en el flujo del tiempo presente el futuro y pasado el presente. El flujo continuo del tiempo no *es* nada dis-

tinto de una *kínesis* «espacial». No se encuentra en él ningún «punto fijo», en el cual pudiera orientarse cualquier cambio cualitativo del tiempo.

El ahora, como elemento del continuo temporal, no puede «perecer», ni en sí mismo, ni en otro ahora del continuo temporal. Pues, en rigor, nunca perece, sino que ejecuta solamente un movimiento «espacial». Los ahoras de la continuidad solamente pueden cambiar su aspecto temporal en relación con un ahora real de presente, el cual, por su parte, no pertenece al flujo continuo del tiempo. El ahora real presente, en verdad, deja de ser sin interrupción, para ser de nuevo, también sin interrupción. En esto consiste la marcha progrediente del tiempo real, que subyace como *fundamentum in re* al movimiento imaginativo del tiempo. Este fundamento real del tiempo es discontinuo. Los ahoras reales de la actualidad perecen de hecho «en sí mismos». Porque aquí se trata de actos existenciales, de una transición temporal determinante del no-ser al ser y del ser al no-ser, que en sí misma no es, ni puede ser, *en* el tiempo. No se trata, pues, de ningún movimiento progresivo «espacial».

Precisemos: El ahora que está dejando de ser, no deja de ser *en el tiempo* y el ahora «transcurrente» *no deja de ser*. El ahora que deja de ser y que nuevamente renace pertenece al movimiento real, discontinuo del tiempo.

El ahora simplemente «transcurrente» pertenece al movimiento continuo, transcendental-imaginativo del tiempo. Aristóteles no hizo esta distinción. El no llega explícitamente a una fundamentación discontinuista del tiempo. Pero sus tesis

antinómicas, repetidas con frecuencia en las partes ulteriores de sus análisis del tiempo, reclaman formalmente tal solución ontológica. Esto es tanto más notable, cuanto que sus investigaciones ulteriores sobre la esencia del tiempo conducen al mismo resultado.

2. *El tiempo como número del movimiento según su anterior y posterior. El tiempo cuantificado*

La sorprendente definición esencial del tiempo dice: el tiempo es el número del movimiento según lo anterior y lo posterior (ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον) [9]. Sorprendente, sobre todo, en boca de un filósofo griego. Que una época técnica como la nuestra establezca una relación unívoca entre el tiempo y el número o el numerar, no es de extrañar. Las frecuentes oposiciones de los filósofos modernos contra tal definición del tiempo, su exigencia de considerar el «tiempo» psíquico o biológico o existencial como verdadero «tiempo», se fundan en el supuesto de que el tiempo objetivo natural es el «tiempo del reloj». Sin embargo, al hombre moderno le fastidia tanto más relacionar el tiempo «verdadero» con el número, cuanto que prácticamente está forzado a pasar la vida con el reloj en la mano. El tiempo en sí mismo ¿se nos ofrecería en un descanso ilimitado igualmente dispuesto, según horas, minutos y segundos, que en la competición de la vida moderna? ¿Cómo llegó el filósofo de una época tan poco técnica a

[9] Ib., 219 b.

una definición del tiempo tan «aritmetizante»? En verdad, Aristóteles, en su definición del tiempo, tuvo a la vista nada menos que el tiempo técnico del reloj, como se manifiesta por lo que sigue.

Yo querría calificar de sorprendente la definición aristotélica del tiempo por una razón completamente distinta, por una razón objetiva e históricoproblemática. Ella es la exacta formulación ontológica de un hecho cuya significación fundamental para la comprensión temporal de la existencia empírica sólo hoy puede ser adecuada y plenamente perceptible. Se trata del tiempo discontinuo en su propio fundamento real. Ya hemos visto que el flujo continuo del tiempo, ya discurra hacia adelante o hacia atrás, sólo se puede constituir transcendentalmente, porque está basado sobre un progreso discontinuo del tiempo real. Sólo porque el mundo progresa discontinuamente, sólo por eso puede el tiempo transcurrir transcendental-imaginativamente como un flujo continuo. El elemento del tiempo real que progresa discontinuamente es el «ahora» actual presente: ahora-ahora-ahora... la palpitación real del tiempo. El «ahora», que todavía era «ahora», ya no es «ahora» ahora. Esta paradoja, que sin embargo constituye lingüísticamente una formulación perfectamente adecuada a los hechos, puede resolverse ahora. El «ahora» puesto como marca indicatoria, pertenece al flujo continuo del tiempo y es un fenómeno límite. El otro «ahora» es el ahora actual del presente, que no progresa ni pasa con el flujo del tiempo. Tiene su propio movimiento y su propio «número». «El tiempo es el número del movimiento según su anterior y posterior.»

W. D. Ross dice en la introducción a su edición de la Física aristotélica [10]: «La descripción del tiempo que se mueve como un tiempo que es *contado*, no es afortunada. Porque «contar» indicaría una «enumeración», un «contar-hasta-el-fin», y el modo aristotélico de expresión evoca la representación de que podríamos contar las «horas», o sea, los períodos de tiempo indivisibles, incluídos en el movimiento.» Pero Ross admite que tal concepción es absolutamente extraña a la teoría aristotélica completa, del tiempo y del movimiento (temporal).

Pero sea como fuere, Aristóteles no solamente «evoca», con la relación expresa y repetida del número y del contar en su definición del tiempo, una «representación» pasajera y en lo fundamental engañosa de un tiempo discontinuo. Sus formulaciones y expresiones conceptuales nos imponen finalmente tal interpretación. Ya lo hemos visto con la caracterización antinómica del «ahora». Vamos a verlo también con relación a la determinación del tiempo como «número del movimiento según su antes y su después».

¿Qué es, considerado en su esencia real, un número? Para la constitución de un número es necesario: primero, unidades que formen su base; segundo, la adición de estas unidades (1+1+1+ +1...); y, tercero, la designación conceptual de la suma en un solo término (5 es 1+1+1+1+1 *tomados juntos*). El primero y segundo momento son solamente los supuestos para la constitución conceptual de un número. El tercer momento expresa lo que es él mismo. El «número» es siempre

10 *Aristotle's Physics*, Oxford, 1936, pág. 65.

un término único para el *cuánto* de las unidades sumadas. Cada número se distingue de modo expreso y unívoco del número precedente por el hecho de contener, conceptual y terminológicamente, las unidades abarcadas por el precedente, pero aumentadas en una más. «Contener» debe entenderse aquí, no en sentido algorítmico, sino terminológico-conceptual. Por eso, con cada número son explícitamente negados todos los precedentes. Cada uno es sobrepasado en su propio concepto por el concepto del nuevo número.

Se distinguen los números cardinales de los llamados «números ordinales». Digo «llamados» porque las designaciones ordinales no son números, como lo ha comprobado fenomenológicamente Adolf Reinach [11]. Sólo los números cardinales 1, 2, 3, 4, 5,... son realmente números. Las designaciones ordinales (primero, segundo, tercero...) indican con ayuda de los cardinales las posiciones de cualquier elemento de una serie ordenada orgánicamente. No tienen nada que ver con números. Bastaría con decir: el miembro inicial de la serie, el miembro siguiente al inicial, y así sucesivamente. Claro que tal designación sería demasiado incómoda. Y como los miembros ordenados en serie pueden también contarse, hay posibilidad de designar su lugar de orden con ayuda de los cardinales; por ejemplo, el que sigue al primero, segundo *(secundus!)*; el que sigue al segundo, como tercero. En cada serie numerada de unidades que se siguen tenemos así un doble hecho: primero, las unidades mismas en su ordenación de lugar;

11 *Was ist Phänomenologie?*, Munich, 1952.

segundo, su designación como articulaciones numeradas dentro del orden concertado.

Naturalmente, también los números pueden ser concebidos como elementos de una serie articuladamente ordenada, cuyos lugares son indicados por designaciones ordinales: 2 es el número que sigue al 1, y por eso el segundo *(secundus)*; 3 es el número siguiente al número que sigue al 1, y por eso el tercero. En este caso son los números mismos los que son contados, con ayuda de números, hasta su lugar de orden. Claro que no tiene sentido contar especialmente los números si empezamos con el 1. Porque todo número expresa por sí mismo su lugar de orden en la serie de los números. Pero, con todo, la esencia de cada número particular no se agota con la indicación de su posición dentro de la serie de las unidades. El número 5 significa *más* que el simple hecho de ocupar el quinto lugar en la serie de las unidades que se siguen unas a otras. De lo contrario, los números serían meras designaciones ordinales. Cada número se distinguiría del precedente solamente porque le «sigue». De hecho, se ha intentado reducir la esencia de los números a esta función designativa de una posición de orden. Con ello, empero, se omite por completo lo esencial del número. Cada número forma una compleja unidad supraordenada, la cual primariamente contiene el conjunto de todas las unidades de la serie hasta su propia posición ordinal, incluída esta misma, y ello tomándolas todas como una sola unidad cuantitativa; sólo secundariamente contiene la indicación de su posición dentro de la serie de los números. El número es la expresión de un valor cuantita-

tivo aditivo. Es siempre un valor monádico acuñado, expresivo de una suma de unidades singulares tomada como un conjunto. En el concepto del «valor» yace el modo y la medida de una determinada validez. Un número representa siempre el valor aditivo válido justamente en él. Si yo cuento cien árboles en un bosque he pasado en ese contar por el número 99; pero lo que «vale» ahora exclusivamente es el valor aditivo 100; el número 99 queda con ello negado. Un valor excluye a otro y lo cancela. Por eso llamo al valor sumativo «monádico». Vale solamente para sí mismo.

«El tiempo es el número del movimiento según lo anterior y lo posterior.» Lo «que cuenta», según Aristóteles, en este movimiento temporal son los «ahoras». Pero no aquellos «ahoras» que, dentro del continuo temporal, representan un puro límite. De éstos los hay infinitos, como puntos en una línea, y no pueden ser contados ni «contar». Aristóteles dice literalmente: en tanto que el ahora «es un límite, ya no es tiempo...»; y prosigue después: «en tanto que el ahora cuenta, es tiempo» [12]. No distingue explícitamente entre los «ahoras transcurrentes» de un continuo temporal, los cuales, a través de un movimiento «espacial» (trascendental), se cambian de futuros en presentes y después en pasados, y los ahoras reales de la actualidad, que marchan progresivamente en «lugar y posición» de manera discontinua. Pero cuando precisa que los «ahoras» no solamente son lo contado en el tiempo —lo cual ya es bastante

12 *Física*, 220 a. ἡ μὲν οὖν πέρας τὸ νῦν, οὐ χρόνος..., ἡ δ'ἀριθμεῖ ἀριθμός.

sorprendente [13]—, sino que además son ellos mismos los «números del movimiento», esto sólo puede referirse con sentido a los ahoras de la actualidad y a su marcha discontinua. La distinción entre números propiamente dichos y designaciones ordinales, tanto como la definición esencial del número como un «valor aditivo monádico», aclara la definición aristotélica del tiempo en un sentido sorprendente.

Los «ahoras» no sólo son contados, sino que ellos mismos representan «números». Son análogos de los números. Tanto como los números son valores aditivos monádicos, otro tanto son los «ahoras» de la actualidad valores monádicos entitativos. Así como con cada número particular son negados, conceptual y terminológicamente, todos los números precedentes (y los siguientes), puesto que cada número representa un valor aditivo válido solamente para sí mismo, del mismo modo con cada ahora determinado de la actualidad son negados y abolidos entitativamente todos los restantes ahoras de la actualidad. Siempre y solamente «vale» el ahora preciso de la actualidad presente. Lo que constituye la actualidad de un ahora es *el hecho de que*, entitativa-

13 Ib., 219 b. Aristóteles habla aquí de una doble significación del número: «Porque no sólo llamamos número a lo contado y a lo contable, sino también a aquello mediante lo cual contamos.» Pero el tiempo es lo contado y no aquello mediante lo cual contamos. Aparentemente esta afirmación contradice nuestra tesis de que, según Aristóteles, el «tiempo» es también «número» en el sentido de un análogo numérico. Pero «tiempo» es, en este último caso, la serie de los «ahoras», en cuanto ellos no permanecen siempre los mismos, sino que son siempre distintos. Por medio de esos «ahoras» (con números) es contado el tiempo.

mente, él es el que única y exclusivamente «vale». Por eso es un análogo del número verdadero.

Los «ahoras» de la actualidad no son ellos mismos números. Son solamente «algo así como» números. Tampoco son valores aditivos cuantitativos. Su validez peculiar no puede provenir de una sumación o de una superposición cuantitativa de todos los «ahoras» anteriores. El valor que entra en consideración para los elementos del tiempo real es un valor *de ser*. El «ahora» en cada caso «válido» dice: únicamente en mí tiene el mundo (en cada momento preciso) existencia. Con cada «ahora» actual de presente queda devaluada y aniquilada la existencia del mundo en todos los demás «ahoras» de actualidad. No es la existencia del mundo la que en definitiva es aniquilada, sino su existencia *en* aquellos «ahoras» y, con ella, aquellos ahoras mismos. Aristóteles dice: con cada nuevo «ahora» se encuentra el ser [del mundo] «en un nuevo número» [14]. Y también: Simultaneidad significa encontrarse en el mismo número; asimultaneidad, encontrarse en números distintos. El número (la cantidad) de 100 caballos y de 100 hombres —explica Aristóteles— es siempre uno y el mismo: exactamente «100». Y prosigue: «Aquello de lo cual es número es distinto, a saber, los caballos de los hombres» [15]. Con respecto al tiempo, esto quiere decir manifiestamente que, exactamente así, el «ahora de actualidad», en el cual se encuentra justamente el mundo con todos sus existentes, es el mismo a través del mundo en-

14 Cfr. ib., 223 b: ...ὁ αὐτὸς γὰρ χρόνος εἷς ὁμοίως καὶ ἅμα.
15 Ib., 220 b.

tero, aunque esos existentes sean muy distintos entre sí, como los caballos y los hombres.

El ahora actual de presente ha de ser siempre y en cada caso el mismo para la totalidad del mundo [16], puesto que —podríamos agregar— el mundo temporal, en su progreso de una posición entitativa a otra, siempre ha alcanzado precisamente esta única posición entitativa marcada por el ahora actual del presente. Así, el mundo se encuentra en éste y solamente en este «número de ser». Ello constituye su simultaneidad.

Los números del ser son los «ahoras actuales». Gracias a ellos podemos «contar» la posición óntica real del mundo, como podemos contar los números. «Como los números» —con lo cual, una vez más, quiere expresarse que los «ahoras» en el curso real del tiempo no sólo son contables como unidades cualesquiera en una serie ordenada, pues en tal caso sólo poseerían sus respectivos lugares de orden ; lo decisivo radica en el hecho de que sean contables como análogos de los números. En cada número, el número precedente (así como todos los restantes números) es aniquilado en cuanto valor aditivo. En el ahora actual de presente, en el cual se encuentra exactamente el mundo con su existencia, el ahora de la actualidad inmediatamente precedente (así como todos los ahoras restantes) es aniquilado ónticamente. No podríamos encontrar ningún símbolo mejor que el de la serie numeral para caracterizar adecuadamente la peculiaridad completa del indetenible progreso óntico y temporal del mundo. El mundo se sobrepasa a sí mismo

16 Sobre la suposición contraria de la teoría especial de la relatividad, cfr. págs. 263 y sigs.

irresistiblemente en su ser y en su temporalidad. El mundo se encuentra siempre, y solamente en un único «*quantum* de ser».

¿Es posible relacionar esta racionalización existencial del mundo, a la que sigue una racionalización del tiempo, con el concepto físico de los *quanta*? Existen hoy indicios de que verosímilmente será necesario comprender el tiempo también como algo cuántico en los acontecimientos intraatómicos [17]. Deberían existir espacios de tiempo infinitesimales, durante los cuales el tiempo no transcurre. Dentro de tal tiempo elemental no existiría el «será» o el «fué». Los procesos transcurren en un plano óntico de presentidad idéntica. Bajo tales supuestos se podría entender que, dentro de un tiempo elemental, el fin de un proceso pueda influir causalmente sobre su comienzo —un hecho empíricamente establecido—. Se ha tratado de explicar este hecho sorprendente por una «causalidad final». Tal explicación, sin embargo, sería difícilmente inteligible en este plano óntico. Pero si dentro de esta dimensión no hay «futuro» ni «pasado», sino solamente pura presentidad, entonces

17 Cfr. Werner Heisenberg, *Física atómica y ley causal*, en «Die Neue Weltschau» (conferencias en la Escuela Superior de Comercio en St. Gallen, Stuttgart, 1953), pág. 132: «Por el momento, como solución única (con respecto a una formulación matemática satisfactoria del efecto mutuo de partes elementales) parece ofrecerse la suposición de que, en las esferas mínimas de espacio y tiempo, así en esferas del orden de magnitud de las partes elementales, el espacio y el tiempo aparecen mezclados de un modo particular, es decir, de tal manera que en tan pequeños tiempos los conceptos de antes y después no pueden ya ser exactamente definidos. En la macroestructura espacio-temporal nada podría cambiarse, naturalmente, pero se debería contar con la posibilidad de que ciertos procesos se desarrollen aparentemente en el tiempo en sentido inverso al que correspondería a su seriación causal.»

es perfectamente posible una influencia mutua entre el comienzo y el fin del proceso.

Yo he tratado ya de expresar ontológicamente esa singular e impresionante relación de que nos informa la física cuántica. Es algo que está muy lejos de las preocupaciones del físico. Pero podría ser de interés para la ciencia natural que la interpretación esencial exacta del tiempo empírico llegue también a un tiempo cuantificado en su fundamento óntico. Si el mundo, siempre e irreprimiblemente, sólo puede salir a la existencia *(ex-sistere)* en un único «momento», por el cual es sobrepasado y aniquilado el momento existencial precedente, entonces el tiempo en su fundamento real se sale de la secuencia cinética de este momento. En tal caso, un cuánto aislado de ser o de tiempo no puede ser concebido temporalmente en sí mismo, ni tampoco medido. El «tiempo» y la «temporalidad» están siempre constituídos, al menos, por dos de tales momentos o cuantos que se siguen el uno al otro. «Durante» un elemento último temporal del tiempo no puede haber «tiempo» todavía en sentido empírico temporal. Lo temporal genuino en el tiempo empírico nace del avance de un cuanto de ser y de tiempo *a* otro. Las expresiones «durante» y «momento» hay que comprenderlas en relación con los tiempos elementales como no temporales en sí mismas. El tiempo elemental sólo puede representar un único trecho de presente en cierto modo «espacial». Si la física experimental debiese y pudiese contar los últimos elementos absolutos del tiempo, entonces tendríamos una verdadera medición exacta del tiempo. Sería, a diferencia de

todas las demás posibles hasta ahora, una medición *absoluta* del tiempo [18].

El tiempo es el número del movimiento según lo anterior y lo posterior. ¿De qué movimiento? ¿Qué significa a la luz de esta interpretación esencial el «anterior» y el «posterior»? Es claro por lo que antecede que para contestar a la última pregunta lo anterior y lo posterior no han de tomarse temporalmente. Porque la esencia mutua de los «ahoras» de la actualidad, los cuales proceden a su vez de la secuencia mutua de los momentos existenciales del mundo, lleva consigo el tiempo temporal. Por tanto, ella misma no puede ser ya considerada como una secuencia temporal. El *análogo* de la serie de los números proyecta aquí también una primera luz. Así como un número sigue realmente al precedente, negándolo en cuanto a su valor aditivo, así también en la serie óntica un cuanto de ser del mundo sigue a otro, negando en cuanto a su ser al precedente. Pero del mismo modo sigue también un ahora real de la actualidad a otro. El «anterior» y el «posterior» temporales son una consecuencia de estos anterior y posterior objetivos que fijan el tiempo [19].

A la definición aristotélica del tiempo se le ha hecho en la historia el reproche siempre repetido de que contiene un círculo, puesto que incluye en la definición un momento temporal: justamente, el anterior y el posterior. Tomás de Aquino dice en

18 Cfr. primer apéndice, *Medición del tiempo*, pág. 89.

19 En la segunda parte del libro se aclarará que el anterior y el posterior temporales se fundan ontológicamente, en última instancia, en el «movimiento cíclico» del *espacio-tiempo* hiperfísico. Cfr. segunda parte, II, 3-5, y III, 2-5.

su comentario a la *Física* aristotélica: «Pero si alguien objetase contra esta definición que el «*prius*» y el «*posterius*» son determinados por el tiempo, y que por consiguiente la definición es un círculo, entonces hay que decir que el *prius* y *posterius* son puestos *(ponuntur)* en el tiempo en tanto que, en el movimiento, se originan de la magnitud *(secundum quod causantur in motu ex magnitudine)*, no en tanto que representan una medida del tiempo...». En los comentarios modernos se ha entendido esto como si Tomás y Aristóteles hubiesen mentado aquí el *prius* y *posterius espaciales* de la magnitud extensa, sobre la cual se efectúa el movimiento [20]. Nuevamente encontramos aquí la tradicional reducción del tiempo aristotélico a la magnitud espacial del movimiento. El tiempo, según Aristóteles, sería el número (la medida) del movimiento (espacial) según su antes y después (espacial). El pasaje aristotélico dice textualmente: «El anterior y posterior, pues, son ante todo en un lugar; pero [son] allí según la posición»; y, en consecuencia, esto se referiría a la magnitud del movimiento [21]. Hasta aquí el texto parece justificar expresamente esta interpretación. Aristóteles, sin embargo, prosigue: «Pero también se encuentran en el tiempo el anterior y el posterior, puesto que siempre uno de ellos sigue al otro. Pero lo anterior y posterior está en el movimiento de ellos mismos, lo cual, cuando acontece, es precisamente el movimiento» [22]. Entonces nos pre-

[20] Cfr. Anneliese Maier, *Diskussionen über die Wesensbestimmung der Zeit*, en «Scholastik», XXVI, año 1951.

[21] *Física*, 219 a: τὸ δὲ δὴ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τόπῳ πρῶτόν ἐστιν. ἐνταῦθα μὲν δὴ τῇ θέσει.

[22] Ib., 219 a: ἀλλὰ μὴν καὶ ἐν χρόνῳ ἐστὶ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον

guntamos: ¿No han sido puestas aquí las relaciones que se refieren al tiempo en cierta oposición con las relaciones que se refieren al movimiento espacial? Ciertamente, lo anterior y lo posterior temporales pueden tomarse del movimiento espacial, a saber: cuando «justamente» se hallen en conexión con el movimiento espacial [23]. Pero según su *ser* esencial lo anterior y posterior temporal no es el simple cambio de lugar de un mismo e idéntico «ahora», sino que es siempre, y siempre renovadamente, un «ahora» distinto [24]. En esta diversidad óntica (no solamente espacial) de los ahoras se constituye el tiempo *como* tiempo y llega a ser el movimiento temporal. En esta diversidad óntica se hacen los ahoras «números», por medio de los cuales el movimiento, el cambio y el reposo del mundo empírico *son* «contados» temporalmente [25].

Preguntamos ahora qué puede significar, según *nuestros* análisis, que el tiempo sea el número del movimiento según lo anterior y lo posterior. ¿De qué movimiento? ¿No deberá ser del movimiento en el cual se realiza la sucesión real de los «ahoras» actuales de presente y que tiene como fundamento el movimiento de la sucesión real de los cuantos de existencia del mundo? Un «ahora» de actuali-

διὰ τὸ ἀκολουθεῖν ἀεὶ θατέρῳ θατερον αὐτῶν . ἔστι δὲ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον αὐτῶν ἐν τῇ κινήσει ὁ μέν ποτε ὂν κίνησις ἐστιν. τὸ μέντοι εἶναι αὐτῷ ἕτερον καὶ οὗ κίνησις.

23 La quietud está también en el tiempo. Cfr. el texto siguiente.

24 También ib. 219 a: ἡ δ'ἀριθμητὸν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὸ νῦν ἐστίν. Cfr. antes y después.

25 La posibilidad de nuestra interpretación sólo se hace completamente visible a través de la representación del fundamental movimiento metafísico tiempo-espacial. Cfr. segunda parte II, 1-5, y III, 2-5.

dad sigue a otro, porque un cuanto de existencia del mundo sigue a otro. Esto es un «movimiento». Hasta es el movimiento *fundamental* por el cual el mundo posee existencia, y en verdad una existencia constituída temporalmente. ¿Cómo se mantiene en marcha este fundamental movimiento óntico? ¿Qué provoca que un cuanto de ser siga a otro, y, a consecuencia de ello, un «ahora» real de actualidad siga también a otro? ¿Por qué «es» siempre de nuevo «el mundo» *ahí (da)*? ¿Por qué hay, siempre de nuevo, un nuevo «ahora» de actualidad? Aquí hace repentinamente irrupción toda la profundidad metafísica de la problemática del tiempo. Se ve también repentinamente la *posibilidad* ontológica de un fin del mundo —no *en* el tiempo sino *con* el tiempo—. El mundo terminaría porque cesaría el movimiento que funda el ser, y con él el movimiento temporal. El latido real del tiempo se pararía. Pero todavía no hemos llegado bastante lejos para ocuparnos de este problema [26]. Todavía nos encontramos en la caracterización del fenómeno óntico completo del tiempo empírico.

Para caracterizar la especie de movimiento que es el movimiento real del tiempo, deberíamos ante todo no perder de vista que el progreso real del tiempo no transcurre en la dimensión extensiva del flujo temporal trascendental. El movimiento real del tiempo es, por decirlo así, «transversal» al movimiento trascendental - imaginativo del tiempo. Pero esto implica que no puede ser exactamente conmensurable con cualquier movimiento que se realice en el espacio empírico. El mismo movimiento temporal imaginativo transcurre en una pecu-

[26] Cfr. segunda parte, III, 4-6.

liar transposición al espacio empírico. El movimiento real del tiempo, por el contrario, transcurre «transversalmente» a todo eso. A este respecto, hay que considerar todavía lo siguiente: El mundo empírico con todas sus pertenencias tiene una existencia que progresa en «cuantos». Cada existente perteneciente a ese mundo, ya esté quieto o moviéndose, será, irresistiblemente y siempre de nuevo, proyectado en la existencia. En caso de que se mueva, el movimiento espacial, en el último fundamento de su ser intramundano, sólo puede ser un continuo en tanto y hasta tanto que el existente que se mueve posea justamente existencia actual, es decir: durante un cuanto de ser. «Durante» un tiempo elemental podría realizarse el movimiento de modo continuo a través del espacio. Pero *en tanto* que así ocurre no es temporalmente mensurable. Precisamente *en tanto* que no recorre ningún trecho temporal del tiempo. El progreso temporal de un *quantum* de tiempo a otro es tan poco susceptible de medición empírica temporal como la «extensión» interna del *quantum* mismo. Los trechos empíricos del tiempo son más largos o más cortos según que los trechos temporales correspondientes estén fundados en más o menos cuantos elementales de tiempo. Cuando y en tanto que los cuantos de tiempo no puedan «contarse», la medición del tiempo es posible únicamente por una comparación de diversos trechos temporales empíricos [27]. Pero todo esto nos indica que un movimiento espacial, en cuanto reclama más «espacio temporal» que un único quantum de tiempo, es necesariamente discontinuo en su fun-

[27] Cfr. apéndice, *Medición del tiempo*, pág. 89.

damento real; no como movimiento *espacial* [28], sino porque el soporte del movimiento espacial salta de un *quantum* de ser y de tiempo a otro. ¿Y qué ocurre entonces con las relaciones causales? Dentro del plano de la actualidad del mundo nada perteneciente a una duración elemental del tiempo podría «obrar» *directamente* sobre cualquier otra. Porque con cada nuevo *quantum* de ser está el mundo siempre nuevamente «ahí» [29]. Esto agota su temporalidad, y únicamente dentro de una y la misma duración elemental de tiempo puede siempre ocurrir algo. Hay que tener en cuenta también que el mundo con todas sus existencias en cualquier momento está «ahí» de nuevo *con su situación causal completa* —ya haya cambiado por completo la situación causal, ya haya permanecido idéntica. El constante «pasar» y «renacer» le concierne al mundo con todas sus relaciones causales únicamente con respecto a su ser-ahí *(Dasein)*, no con respecto a cualquier formación de su contenido [30].

3. *Movimiento natural en el tiempo y movimiento del ser con fundamento temporal*

Quedó aclarado que el movimiento espacial empírico y el movimiento real del tiempo no tienen

[28] La cuestión de si en un caso dado también el espacio mismo posee una estructura cuántica no puede ser tratada aquí.

[29] Que aquí no se trata de una continua re-creación, sino de una continua re-actualización de fundamentos potenciales transfísicos, será demostrado en la segunda parte del libro.

[30] Ya ocurre así en las esferas dominadas por relaciones cuánticas físicamente establecidas. Cfr. Conrad-Martius: *Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven*, Hamburg/Heidelberg, 1944-45. El problema causal será más ampliamente dilucidado en la segunda parte del libro, III, 2-5.

nada que ver el uno con el otro ; que, en todo caso, tienen que ver únicamente a través de una relación unívoca de fundamentación. El movimiento real del tiempo funda el movimiento espacial. El movimiento espacial empírico transcurre *también* en el tiempo, porque el soporte del movimiento «ex-siste» renovándose continuamente. Y únicamente porque y «en tanto que» el soporte del movimiento alcanza una nueva existencia cuántica, puede haber un movimiento espacial. Si a lo movido le falta el aliento vital del ser y si se detiene el latido del tiempo, se agota también, naturalmente, su posibilidad de movimiento empírico. Movimiento real del tiempo es movimiento real del ser ; es decir, movimiento de un cuanto de ser a otro. El hace posible, ante todo, el movimiento natural. Pero también él posibilita la duración quieta en la existencia, en la medida en que ella existe y puede existir empíricamente. También lo «quieto», y solamente así, puede tener y adquirir existencia : de un cuanto a otro cuanto. Su durar quieto significa que de *una* «emersión a la existencia» a *otra* no se mueve ni cambia. No podría durar quieto si no se encontrase en el movimiento fundamental del ser. Vemos ahora aún más claramente que el movimiento real del tiempo y el movimiento empírico tienen algo que ver entre sí, sólo en tanto que el primero funda al último. La concepción filosófica tradicional del tiempo natural y la correspondiente interpretación tradicional del «tiempo» aristotélico, por el contrario, reduce el tiempo al movimiento espacial empírico ; hace que aquél se funde en éste. Hemos oído que Tomás de Aquino, en su comentario sobre el «tiempo» aris-

totélico, consideró en el *prius* y *posterius* el *prius* y *posterius* espacial, sobre el cual se realiza el movimiento, justificando así la definición «circular» aristotélica [31]. Si la definición del tiempo del maestro griego hubiera de ser interpretada de este modo, nos parecería más que problemática.

¿Hay declaraciones en Aristóteles que aludan directamente a una concepción esencial del tiempo? «Pero, puesto que el tiempo es la medida del movimiento, también es accidentalmente (κατὰ συμβεβηκός) la medida del reposo, ya que todo reposo lo es en un tiempo; pues lo que es en el tiempo no es movido como lo que es en el movimiento. Porque el tiempo no es movimiento, sino el número de un movimiento». A ello sigue la significativa frase: «En el número del movimiento puede ser también lo quieto» [32]. Se debió pensar que la diferencia entre movimiento natural y tiempo (tiempo como «número del movimiento») no podría ser más claramente expresada. Si lo quieto puede ser también en el «número» del movimiento [temporal], entonces lo que aquí se llama «movimiento» no puede ser el movimiento natural mencionado. Pues éste es justamente lo opuesto al reposo. «Lo que es [el ente] en el movimiento es necesariamente un movido.» Pero no es necesariamente un movido lo que es en el tiempo [33]. Según Aristóteles, también lo que es en reposo debe tener una especie de «movimiento», cuyo «número» es justamente el tiempo. Pues, según él, también lo

31 Cfr. nota 20, pág. 66.

32 *Física*, 221 b: ἐν ἀριθμῷ δὲ κινήσεως ἐνδέχεται εἶναι καὶ τὸ ἠρεμοῦν.

33 Ib., 221 b.

quieto está en el número del movimiento. Se distingue aquí claramente entre *una* especie de movimiento, que es la oposición al reposo, y *otra* especie de movimiento que no es oposición al reposo.

Aristóteles dice expresamente lo que entiende por «reposo». Hay un in-móvil que según su esencia no puede ser movido, porque representa un no-ser, y precisamente un no-ser por esencia. A él pertenece todo contenido imposible *a priori*, como, por ejemplo, que «la diagonal de un cuadrado sea conmensurable con su lado» [34]. Lo contrario de este contenido —dice Aristóteles— «subsiste siempre». Con esto se designa característicamente el no-ser necesario de aquel hecho. Por eso es siempre no-ente, porque se opone a lo que siempre es. Pero aquello cuyo opuesto no es siempre, puede ser y no-ser, y de él hay un nacer y un perecer [35]. En este último caso «reposo» significa que lo correspondiente no se encuentra, justamente, y sólo de hecho, en proceso de cambio o de movimiento. En el tiempo sólo puede participar aquello que está en reposo de tal modo que también puede estar en movimiento (a saber, sólo fácticamente). Sólo puede ser en el tiempo lo que es de tal modo que también puede no-ser.

Ciertamente, el reposo fáctico en la naturaleza tiene, según Aristóteles, un carácter muy particular. El ve la naturaleza en su totalidad no sólo dinámicamente, sino también teleológicamente. El estado peculiar del ser dentro de la naturaleza *es* el de movimiento dirigido a un fin. Por «movimien-

[34] Ib., 221 b. Porque la diagonal de un cuadrado de lado *a* es igual a $V\,2$.
[35] Ib., 222 a.

to» se entiende aquí cualquier especie de cambio: cambio en la esencia, en la cantidad, en la cualidad y en el espacio [36]. El movimiento espacial, que es el cambio de lugar, es el movimiento en el sentido más estricto. La cosa natural sólo reposa en tanto en cuanto no se encuentra en alguno de los movimientos que le son posibles, es decir, aquellos a cuya ejecución es impulsada finalísticamente. Pertenece a la esencia de la cosa natural la tendencia dinámica múltiple, subyacente en ella, hacia una meta cualquiera de las inherentes a su esencia. Sólo reposa cuando y en tanto que está fácticamente impedida para la realización de tal impulso hacia el fin. Por eso, para Aristóteles, en la naturaleza sólo hay en el fondo un reposo «violento» (βία).

En realidad, podríamos distinguir en Aristóteles un triple concepto de «reposo»:

1. Lo llamado, sin más, «en reposo», que está más allá de todo ser natural, y, por consiguiente, también más allá de todo movimiento posible, y que, en cuanto tal, no puede nacer ni perecer.

2. El [ser] en reposo que sólo de hecho no se mueve, porque se encuentra impedido en su tendencia esencial al movimiento para la realización del mismo.

3. El [ser] en reposo que «ya desde siempre» ha alcanzado su fin y por ello no participa en el movimiento natural. Con él se trasciende la naturaleza. Veremos que este tercer concepto esencial del reposo desempeña un papel fundamental en el cosmos universal aristotélico [37]. Para la na-

[36] Ib., 223 a.
[37] Segunda parte, II, 2.

turaleza intramundana sólo entra en consideración el segundo sentido del reposo: el del movimiento impedido violentamente. El concepto de movimiento que implica este reposo «contra la naturaleza» es, en cuanto tal, inmediatamente constituyente del tiempo.

Según Aristóteles, «movimiento» es «la actualización (ἐντελέχεια) del ser de lo posible, en tanto que tal» [38]. «Actualización» tiene un doble sentido. Significa, por una parte, «*ser*-realizado»; por otra, *estar en proceso* de realización. Aristóteles relacionó este segundo sentido verbal de «actualización» con la entelequia. Movimiento natural es la *actualización* de una *dynamis* finalista inherente a la cosa natural.

Aristóteles subordinó a este concepto dinámico-finalista de naturaleza no sólo lo orgánico, sino también lo inorgánico. Estamos ante su llamado concepto vitalista o teleológico de la naturaleza. Los elementos griegos: el fuego, el aire, el agua, la tierra, tienen también, en cuanto tales, una meta final hacia la cual tienden según su esencia. El fuego tiende «hacia arriba», porque es esencialmente «ligero». O, mejor dicho, tiende hacia la periferia del universo, puesto que Aristóteles sabía sin duda que ese «arriba» se encuentra en torno al mundo todo. Lo terrestre tiende «hacia abajo», porque es por esencia «pesado». Tiende hacia el centro cósmico, en el que se encuentra también la tierra. El aire y el agua tienen su lugar natural

38 *Física*, 201 a: ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἡ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν.

entre la tierra y el fuego, de arriba abajo y de fuera a dentro [39].

La prueba de que esta concepción aristotélica, que corresponde a una concepción general griega, y que se mantuvo en vigencia hasta la alta Edad Media, no sólo no es ingenua, sino que expresa relaciones esenciales de validez última para la fundamentación del concepto de naturaleza, será dada más adelante [40]. Por ahora sólo quiero decir que Aristóteles todavía no distingue con precisión el universo físico concreto del o de los planos del ser de los cuales en última instancia se forma la naturaleza concreta. El «error» antiguo-medieval consistió principalmente en que las relaciones metafísicas del ser y del obrar que constituyen la naturaleza fueron, si no enteramente al menos en gran medida, identificadas con las relaciones físicas concretas del ser y del obrar. En la oposición entre la concepción antiguo-medieval de la naturaleza y la moderna no se trata primariamente de la oposición entre un [mundo] vitalista y uno no vitalista, sino de la oposición entre un mundo concebido con sus propios fundamentos metafísicos constitutivos y un mundo concebido solamente en la «superficie» de su actualidad. La aristotélica «tendencia universal hacia un fin» se refería en el fondo no a la naturaleza en sus contenidos concretos, sino a la naturaleza en sus relaciones ónticas fundamentantes y constituyentes, aunque en verdad, como se ha dicho, éstas no estuviesen todavía claramente

39 Aristóteles conoció un quinto elemento *(quinta essentia)*, el éter, que pertenece a la periferia del mundo y que no es ni ligero ni pesado. Cfr. segunda parte, II, 2.

40 Cfr. segunda parte, II, 2-5.

diferenciadas del ser empírico concreto de la naturaleza.

Retrocedamos un poco: ¿Hasta qué punto la concepción del tiempo de Aristóteles está fundada en el concepto dinámico-finalista de naturaleza? ¿Hasta qué punto es para él el tiempo la medida de un movimiento en el cual el reposo sólo representaría una tendencia hacia un fin violentamente impedida en su realización? He aducido antes esta cita: «Pero el tiempo es la medida del movimiento y del reposo». Y antes todavía esta otra: «Pero como el tiempo es la medida del movimiento, será también ocasionalmente la medida del reposo, puesto que todo reposo se da en algún tiempo...» «...pues el tiempo no es movimiento, sino el número de un movimiento; pero en el número del movimiento puede entrar también lo que es en reposo» [41]. Un poco más adelante, en este mismo pasaje, viene una frase decisiva, que aún no ha sido citada: «...pero ser-en-un-número no significa otra cosa sino que hay un número de lo existente y *que el ser del mismo se mide por el número en el cual es...*» [42]. También cuando Aristóteles distingue entre lo que es siempre —lo cual está más allá de todo movimiento y reposo posibles, en sentido natural— y lo que sólo ocasionalmente es inmóvil, dice: Lo que es siempre, en cuanto tal, no es en el tiempo, pues «su ser no se mide por el tiempo» [43].

¿Puede medirse el *ser* por el tiempo? ¿Qué pudo querer decir con esto Aristóteles? ¿Qué clase de

41 Cfr. nota 32, pág. 72.
42 *Física*, 221 b: μετρεῖσθαι τὸ εἶναι αὐτοῦ τῷ ἀριθμῷ ἐν ᾧ ἐστίν.
43 Ib., 221 b: οὐδὲ μετρεῖται τὸ εἶναι αὐτῶν ὑπο τοῦ χρόνου.

«ser» es ése cuya medida o regla es el tiempo? Hemos visto que, según Aristóteles, el mundo natural con todas sus consistencias radica esencialmente «en el movimiento». El ser particular de este mundo es un ininterrumpido estar «en camino» hacia alguna forma de realización. En cuanto tal, nunca es algo acabado. Lo que hay en él fáctica o casualmente en reposo también es siempre internamente un dinámico «hacia» algún fin próximo. El movimiento correspondiente se actualizaría en el mismo instante en que fuese suprimido el impedimento violento. Cuando Aristóteles habla de la esencia del movimiento y del cambio y define el movimiento como «la actualidad de lo posible en tanto que tal» [44], dice que el movimiento es algo ilimitado (ἀόριστόν τι) [45]. No quiere decir con esto que no haya ninguna delimitación, o ninguna exacta, del movimiento o del cambio fácticos. Sus propias explicaciones acerca de ello dicen: «... la causa de esto (de la indeterminabilidad del movimiento) es que [el movimiento] no puede considerarse, sin más, ni como la *dynamis* del ente, ni tampoco como la *enérgeia* (acto)». El movimiento parece ser, claramente, una *enérgeia*, pero inacabada (ἀτελής) [46]. Y la causa de ello es que, a su vez, la *dynamis*, cuya *enérgeia* sería [el movimiento], es también incompleta. Por esta razón, agrega Aristóteles, es tan difícil de comprender lo que es el movimiento. Porque no se deja ordenar en ninguna de las categorías fundamentales conocidas: ni en la *dynamis*, ni en la *enérgeia* (escolás-

44 Ib., 201 a.
45 Ib., 201 b.
46 Ib., 201 b.

ticamente: ni en el concepto de potencia, ni en el de acto) puesto que no es, sin más, ni lo uno ni lo otro.

Podemos explicarlo de la manera siguiente: El movimiento en cualquiera de sus momentos no es ni pura posibilidad real ni realidad ya alcanzada; es decir, posibilidad real o realidad de aquello hacia lo que el movimiento se dirige dinámicamente. Movimiento es siempre [algo que va] de uno a otro, y en tanto que dura está siendo siempre [un ir] de uno a otro. Pero no se trata aquí, o en todo caso no primariamente, de un punto de partida inicial dejado y de un punto terminal a alcanzar como fin, entre los cuales transcurriría el movimiento, en sí mismo indiferente. «El movimiento» mismo está enteramente (constitutivamente) inserto en esto que inmediatamente lo funda: *de* la potencia *al* acto; *de* la *dynamis* a la *enérgia*; de la posibilidad real *a* la realidad. Sólo se puede esclarecer esta peculiar condición de la naturaleza aristotélica considerándola desde un doble punto de vista. En tanto que existe, la naturaleza aristotélica ni puede abandonar completamente la posibilidad real, ni alcanzar completamente la realidad. Está siempre [moviéndose] de uno a lo otro. Pero eso se realiza únicamente en el estrato fundante de la naturaleza. En la «superficie» aparece solamente como un puro atravesar el espacio y el tiempo en ininterrumpida, continua actualidad. Representémonos, como ilustración de este hecho, un proceso viviente, por ejemplo, el crecimiento de una planta. Lo único que de él nos está inmediatamente dado son los paulatinos cambios de forma y aumentos de volumen en el espacio. Ambos

atraviesan simultáneamente un determinado tiempo. Toda la cinética espacio-temporal transcurre en la superficie actual de la naturaleza. Vista a la luz de nuestros actuales conocimientos científico-naturales esta «superficie» incluiría también los niveles más hondos de la transformación y del crecimiento, perceptibles únicamente con el microscopio o de cualquier otra manera, en las células, o en un plano más profundo aún, en las consistencias elementales, moleculares o atómicas, de la materia, pero en modo alguno comprendería los procesos intra-atómicos [47]. Aparte de éstos, todo lo demás parece todavía un simple recorrido del espacio y del tiempo en la superficie de la actualidad.

Pero en cada «punto» de este movimiento natural que atraviesa el espacio y el tiempo se cumple aquel «ir de la posibilidad real a la realidad». El movimiento natural es empujado hacia el fin dado por la naturaleza, únicamente porque el soporte del movimiento *con* su tendencia hacia el fin llega en secuencia ininterrumpida de la *dynamis* a la *enérgeia*. O, más propiamente visto, el soporte del movimiento nunca y en ninguna parte llega a la realidad completa, como tampoco nunca y en ninguna parte puede abandonar completamente la posibilidad real. Se encuentra siempre de nuevo «entre» ambas. Si alcanzase su meta, de modo que la tendencia hacia el fin cesase, la naturaleza quedaría inmediatamente trascendida. Aun cuando lo pesado quede localizado en el centro del mundo o lo ligero en su periferia, todavía

47 A ellos ya no les son aplicables los conceptos temporales y espaciales de la naturaleza actual. Cfr. nota 17, pág. 68.

siguen encontrándose «fuera de ellos mismos». Todavía siguen poseyendo el impulso hacia abajo o hacia arriba. Sin eso, ya *no serían* terrestre o ígneo, ya no pesado o ligero, y habrían transcendido su naturaleza esencial [48]. La «realidad» en la cual se trastrueca en todo momento lo tendente hacia un fin, a lo largo de su movimiento, queda siempre incompleta y como «abierta». Es siempre realidad con la indicación: «todavía no» o «siempre todavía no». Por eso será consignada inmediatamente a la pura posibilidad real, para realizarse de nuevo desde ella. La realidad, que es alcanzada en cada punto de la trayectoria, va siempre signada, y siempre renovadamente, con el índice: «Todavía no», y por ello siempre también con el mismo renovado impulso hacia su meta.

Para la conciencia moderna, «clásicamente moderna», de la naturaleza, no es fácil comprender los hechos aquí mencionados. Para nosotros, los movimientos naturales, cualquiera que sea su fondo causal, se realizan en continuidad espacio-temporal en la superficie de una realidad plenamente actual. Que tal trayectoria del movimiento pueda, o mejor dicho, tenga que ser recorrida, para poder realizarse, por un ininterrumpido y constante pasar del móvil «de la potencia a la actualidad», es algo totalmente extraño a nuestra mentalidad. Pero el concepto aristotélico del movimiento no me parece explicable en su sentido esencial de otra manera. Cuando Aristóteles dice que la intelección del movimiento en cuanto a su esencia es tan difícil porque no podemos alojarlo ni bajo la ca-

[48] Cfr. segunda parte, II, 2, sobre el éter.

tegoría de *dynamis*, ni bajo la de *enérgeia*, y que tanto la *dynamis* como la *enérgeia* quedan inacabadas en él, hemos de entender que ello es así porque el movimiento natural aristotélico, en su fundamento óntico, se «mueve» en un constante ir y venir entre ambos, sin poder alcanzar completamente la una, ni abandonar completamente la otra. Y pongo la palabra «mueve» entre comillas porque este movimiento sólo tiene que ver con el movimiento empírico natural en el sentido de que lo funda ónticamente. El mismo no es un movimiento natural, al menos no lo es en el sentido de nuestra concepción moderna. Es, diríamos, «transversal» a toda la naturaleza actual.

Dije hace poco que la representación de una fundamentación exigida constantemente y siempre renovada, es extraña a nuestra concepción de la naturaleza. ¿Podemos seguir diciéndolo todavía hoy? La física cuántica ha penetrado en estas esferas fundamentales de la naturaleza, en las que nuestras categorías espaciales y temporales no tienen validez alguna. Verosímilmente la biología va a descubrir también tales esferas. Nuestro propio análisis del tiempo nos ha conducido a algo sorprendentemente análogo. Hasta ahora, sin duda, no necesitábamos tomar en consideración ninguna tendencia finalista del proceso natural. La simple comprobación fáctica de que la existencia temporal del mundo encierra un salir a la actualidad del ser que está realizándose y renovándose constantemente, ha dado como resultado la necesidad de una fundación enteramente análoga a la naturaleza y del ser. Todas las existencias del mundo, ya se encuentren en procesos de movi-

miento o de cambio espacio-temporal, o ya «reposen», están ingresando siempre de nuevo en la actualidad. Es simplemente una consecuencia del fenómeno completo del tiempo. Todo lo dado cinética o estáticamente en la naturaleza es recorrido inintirrumpidamente en su estrato fundante por aquel «ir de la potencia a la actualidad». ¿De la potencia? Anteriormente dijimos: del no-ser. De hecho, no puede descubrirse más en el fenómeno óntico del tiempo. Es en la parte metafísica donde nos encontraremos con la necesidad de interpretar este no-ser o no-existencia *(Nicht-Dasein)* en el sentido de fundamentos potenciales reales de la naturaleza [49].

El fundamento real del tiempo fué reconocido por nosotros como discontinuo. El concepto aristotélico del movimiento parece también insistir sobre una *fundamentación última*, discontinua dentro de la naturaleza empírica [50]. La vinculación de la teoría del movimiento con la concepción del tiempo de Aristóteles nos hace sorprendente próxima tal interpretación. Según Aristóteles es el *ser* del existente el que es medido por el número en el cual se encuentra. Como el tiempo también debe ser el número del «movimiento», «ser» y «movimiento» tendrían que estar dirigidos a lo mismo. El movimiento tiene, según vimos, un doble estrato. El movimiento que funda todos los movimientos empíricos —puesto que funda todos los portadores de los mismos— *es* un movimiento del

[49] Cfr. segunda parte, III, 1-5.

[50] Que Aristóteles propugna también la continuidad del movimiento resulta de que él no distingue entre la «superficie» del mundo y sus fundamentos potenciales de ser.

ser, pues se realiza de un modo de ser a otro, a saber, del ser potencial al ser real. Los tránsitos de un modo de ser a otro no son movimientos naturales sino movimientos de ser. Lo son, al menos, si nos basamos en el concepto moderno estricto de naturaleza. Las condiciones constitutivas de la naturaleza no son otra cosa que los fundamentos potenciales reales inmediatos del mundo empírico. Estos no están dados estáticamente de una vez para siempre, sino que poseen una *dynamis* óntica multiforme. Llegamos con esto a una cuestión decisiva que nos retrotrae nuevamente al problema del tiempo. ¿Cómo pueden ser pensados «movimientos», «procesos», que no se realizan dentro de la actualidad espacio-temporal, sino que previamente fundan tal actualidad espacio-temporal?

¿Cómo puede —lo que concierne a la temporalidad— ser pensado y ser fundado él mismo un movimiento del ser en progreso continuo, que previamente produce el tiempo continuo? ¿En qué dimensión transcurre, si no podemos suponer para él un tiempo intramundano? Evidentemente, no se trata aquí de aquella intemporalidad ideal, en la que se ordenan los contenidos aprióricos. Los procesos fundantes de la naturaleza sólo pueden ser procesos reales, puesto que conducen de «potencialidades» reales a una realización real. Se trata de efectivos movimientos del ser. Pero movimientos del ser son movimientos reales. La problemática completa que aquí surge, y que no es sino metafísica, será tratada en la segunda parte de este libro.

En resumen: Si la naturaleza entera tiene exis-

tencia solamente en el tránsito siempre renovado del «no-ser-todavía» a la realidad, esto quiere decir que se está aniquilando ónticamente sin interrupción, para renovarse ónticamente también sin interrupción. Necesita continuamente una nueva posición de ser, en la cual se re-actualice siempre de nuevo, para dejar y sobrepasar al anterior. Los nuevos «ahoras» presentes de la actualidad del tiempo real, los cuales van siempre «degradando» y suprimiendo los anteriores, nos muestran el resultado. Son los «ahoras» análogos de los números de Aristóteles. Aun cuando, y en tanto que el ente no se mueva, sino que esté «quieto», han de existir siempre nuevas posiciones de ser con siempre nuevos «ahoras» de actualidad. Pues también lo en reposo necesita tener ante sí una dimensión en la cual pueda ejercer su tendencia dinámica finalista, en cuanto se aparte de lo que ahora la impide. Podemos agregar: lo «en-reposo» no está *también* en el número del tiempo sólo por ser algo movido entelequialmente según la posibilidad, sino que está en él simplemente, y de un modo necesario, porque es, justamente con el mundo en total, un ente que no puede *ser* de otro modo que progresando en cuantos de ser que avanzan y acaban ónticamente. Si hay en este mundo un inmóvil absoluto, y en tanto que lo haya, tendría que participar también, sin embargo, indefectiblemente, del movimiento real del tiempo. Tendría que durar exactamente igual que todos los procesos, todos los movimientos y todos los cambios de este mundo. Pero esto quiere decir que tendría que «saltar» de un cuanto de ser a otro, de un «ahora» actual de presente a otro «ahora» actual de pre-

sente. Tendría que saltar a través del tiempo real como todo lo demás. El tiempo no depende de los procesos empíricos de cambio, sino de los procesos ónticos (de ser) fundantes de la naturaleza empírica.

Hemos eliminado con esto una objeción posible. Hoy no podríamos ya admitir, como lo afirmó Aristóteles, que el movimiento inorgánico esté también orientado entelequialmente. Nosotros sabemos, desde Galileo y Newton, que no hay lugares señalados en el espacio físico. Sabemos que los movimientos «naturales», de los cuales ya no quedan más que los movimientos de caída, no se realizan en virtud de una tendencia dinámica hacia un fin. Un movimiento, aunque sea «artificial» según la interpretación aristotélica —por ejemplo, el de un cuerpo pesado lanzado hacia arriba, o sencillamente un movimiento parabólico— no se realiza como se creía en la Antigüedad y en la Edad Media, a saber: Suponiendo que se comunicó al cuerpo una fuerza tendente hacia una meta, la cual debe agotarse paulatinamente. Antes bien, el cuerpo, una vez impulsado con un movimiento de dirección y velocidad determinados, y abandonado a sí mismo, permanece en el mismo estado cinético, si no existen resistencias, simplemente por razón de inercia. Pero como Aristóteles hizo el modo entelequial del movimiento, que para él era el modo de ser de la naturaleza, el fundamento ontológico del tiempo, con el descubrimiento de su invalidez parece desplomarse el fundamento entero de su concepción del tiempo. Podríamos quizá admitir, sin embargo, que los procesos de cambio y de movimiento de los seres

viviente tienen un modo de ser dinámico teleológico. Pero ¿participaría en el tiempo únicamente el ser viviente? Es una suposición absurda.

Hemos visto, no obstante, que se puede y se debe hablar de un movimiento *del ser*, y con él de un movimiento temporal de nuestro mundo, cuántico, progrediente y con «analogía numeral», sin tomar en cuenta cualquier clase de movimiento natural dentro de nuestro mundo. El movimiento del que se subyace como fundamento del curso real temporal de todos los procesos empíricos, es independiente de la forma entelequial de estos procesos empíricos.

La tesis de que el tiempo es el número del movimiento (del ser) según su (objetivo) antes y después, puede ser separada enteramente de la concepción empírica entelequial de la naturaleza de Aristóteles. Pero el problema tiene otro aspecto igualmente decisivo. Ya lo hemos indicado. Si preguntamos por las condiciones casuales de tal movimiento progrediente del ser y del tiempo, resulta claro que éstas no pueden ser comprendidas de otro modo que otra vez en sentido entelequial. No son los procesos naturales intramundanos, que transcurren *en* el tiempo, los que tendrían que estar constituídos por causalidad final, sino los «procesos» ónticos, que fundan el curso real del tiempo —puesto que forman el del ser—. Así quizá Aristóteles pudo haber tenido razón en un sentido más hondo que él mismo pudo reconocer en su tiempo.

Primer apéndice

MEDICION DEL TIEMPO

Frente al error corriente de que el tiempo objetivamente medido y fechado es ya un tiempo «espacializado» y, por tanto, «falsificado», nos parece imprescindible examinar más de cerca la esencia de la medición empírica del tiempo. No se trata de una relación óntica posible entre el tiempo y el «*quantum*», la cual posibilitaría la medición empírica del tiempo, sino de la esencia misma de esta medición empírica. En ella, precisamente (¡el tiempo del reloj!), la que suele ser considerada como aquella en que el «verdadero» tiempo aparece ilegítimamente espacializado. Pero ¿no ocurre así en realidad? ¿No nos vemos forzados, por lo menos, a proyectar el tiempo en un proceso espacial de movimiento, si queremos tenerlo ante nosotros en una extensión mensurable? Cada reloj, que con sus agujas moviéndose en círculo representa un proceso espacial de movimiento, parece probarlo «*in effigie*». Pero el tiempo del reloj todavía se regula hoy por el tiempo astronómico, el cual tiene como fundamento la

aparente rotación del cielo de las estrellas fijas, es decir, aquello que desde los tiempos antiguos constituyó la base última de la medición temporal. También la revolución del «cielo» es un proceso espacial de movimiento. ¿Por qué necesitamos tal proyección en el espacio para poder medir exactamente el tiempo? ¿O quizá no la necesitamos? ¿No hay ninguna medida inmediata del tiempo? ¿No hay ninguna configuración temporal que pueda ser medida directamente, en cuanto temporal? ¿Una configuración de tal índole que no se constituya en el espacio, al menos con el espacio exterior físico. Que su existencia pertenece también al mundo real del tiempo, como el hombre y el mundo en general, se desprende sin más de nuestras consideraciones anteriores. Bergson, ciertamente, lo discute. De hecho, lo dado en la vida psíquica difícilmente se deja *medir* de modo directo temporalmente, o mejor, no se deja en absoluto. Esto es, en realidad, lo fundamental de la teoría del tiempo de Bergson. Lo anímico se entremezcla con el tiempo de un modo tan peculiarmente complejo, que resultaría casi imposible separar un suceso anímico particular para presentárselo en su extensión temporal fáctica.

Hay también, sin embargo, configuraciones físicas que no constituyen su esencia completa en ninguna dimensión del ser que no sea justamente la del tiempo: melodías, ritmos, hasta simples sonidos, y, desde luego, las composiciones musicales completas. No se objete que el sonido oído es también algo «psíquico», es decir, una percepción sensible. Es tan poco psíquico como lo sería, por ejemplo, un árbol visto. La falsificación subjetiva

de los datos objetivos debería ser referida *ad acta* gracias a las aclaraciones de la fenomenología [51].

¿Se mide una configuración musical temporalmente? Antes, en las clases de piano, se ponía un metrónomo sobre el piano. El sentido rítmico del alumno, todavía inseguro, se regulaba con este instrumento. Se habrían podido contar cuántos golpes de metrónomo integraban su estudio. Eso habría sido una medición precisa y directa del tiempo. Se objetará que el indicador del metrónomo, con ida y vuelta, cumple también un proceso espacial de movimiento. Se trata, ciertamente, de algo idéntico a la aguja giratoria del reloj, o al péndulo oscilatorio con el que, en la época de Galileo, se realizaron las primeras mediciones «exactas» del tiempo. Pero también la arena deslizándose a través de la vasija del reloj de arena, o el agua fluyendo en la clepsidra, eran procesos de movimiento espacial, mediante los cuales fué dividido el tiempo y fijado su «cuanto». En fin, también cuando la batuta o la mano del director de orquesta mide el espacio con ritmo acompasado estamos ante procesos espaciales de movimiento. ¿Con ritmo acompasado? ¿Qué es lo que proporciona aquí la seguridad de que el ritmo observado sea correcto? Correcto, en primer lugar, tiene el sentido de una división del tiempo en partes absolutamente iguales, como lo indican los golpes de metrónomo. Pero «correcto» significa también en conformidad con el compositor o el director intérprete, que hacen tocar ciertas partes o compases con mayor o menor rapidez de la que correspon-

[51] Cfr. Adolf Reinach, *Was ist Phänomenologie?*, Munich, 1952.

dería a una medición regular del tiempo. La posibilidad de hablar de un «más rápido« o «más lento», de un «más largo» o «más breve» en sentido objetivo, muestra que tenemos presente una división exacta del tiempo como término de comparación. Del mismo modo, la vivencia subjetiva del tiempo, en la que uno y el mismo proceso puede representarse como «más breve» o «más largo», supone un tiempo objetivo medible exactamente. «El día de hoy se me ha pasado en un vuelo.» «El tiempo no parece moverse.» «Ayer me pareció el camino interminable, y hoy llegué allá en un instante.» ¿Quiere esto decir que el día mismo se ha alargado o el camino se ha acortado?

El tiempo real no puede transcurrir más rápida o más lentamente. Sólo la medida del tiempo, arbitrariamente escogida, puede ser más o menos rápida, más larga o más corta. Con esto se ha expresado algo decisivo. En la medición empírica puede tratarse sólo de una correspondencia relativa. Lo que se mide siempre es tan sólo la relación de magnitud entre la unidad de medida arbitrariamente elegida y lo que se va a medir, a lo cual aplicamos la unidad de medida. Este es también el caso en la medición espacial. Naturalmente, para ello, lo que se mide y la unidad de medida deben tener la misma dimensionalidad. Un espacio sólo puede medirse con una escala espacial, y un tiempo, sólo con una escala temporal. La medida de lo que se mide viene dada por el «cuántas veces» se puede aplicar la unidad sobre lo medido. «La cinta mide diez metros.» «La sala tiene una capacidad de 1.000 metros cúbicos.» «El viaje duró diez horas y media». «El estadio fué re-

corrido en el tiempo record de 40,41 segundos.»

La constatación de que en toda medición cuantitativa se trata de una simple relación, a saber, de la relación de magnitud entre la unidad de medida y lo medido, parece tan elemental que no merece ser particularmente mencionada. ¿Y no ha llegado a ser también para el pensar físico actual algo consabido que las determinaciones espacio-temporales sólo pueden tomarse relativamente? Según la tesis de la teoría de la relatividad, no debe haber ni espacio absoluto ni tiempo absoluto, y menos todavía, por tanto, un movimiento absoluto. Para el modo de pensar relativista, la suposición de que uno de dos o más cuerpos, que hayan de ser medidos en sus relaciones mutuas de movimiento, permanezca «quieto», mientras los otros se mueven hacia él, es un «sin sentido». Un «sin sentido» desde el punto de vista de la teoría de la relatividad, puesto que un «reposo» en sentido absoluto no puede fijarse. Sólo es relevante todavía la relación mutua de movimiento de los cuerpos. Sólo es relevante el cociente de la velocidad. Pero, según la teoría especial de la relatividad, tampoco hay una «velocidad» absoluta del transcurso del tiempo mismo. Porque, según el modo de movimiento del punto de observación, el mismo tiempo transcurre más lenta o más rápidamente, y la longitud del mismo trecho de espacio es más larga o más corta. Frente a esta curiosa construcción se levanta todavía, como antes, la pregunta filosófica, que, ni por la «habituación» de los físicos, ni siquiera por la de los filósofos, ha llegado a perder importancia o a vaciarse de sentido. Tal pregunta no se refiere al

valor físico-matemático, sin duda fundamental, de la relativización del espacio y del tiempo, sino solamente a la posibilidad de su inmediata ontologización. Digo: ontologización «inmediata». Porque lo que en modo alguno puede negarse es que la posibilidad físico-matemática de tal relativización del espacio y del tiempo posee fundamentos ónticos de significación última, aunque todavía no completamente aclarada [52].

Pero, como hoy justamente el arco de la relatividad se ha puesto tan tenso, no podemos fijar con bastante precisión dónde se encuentra, en el fondo, el «lugar» real de tal relatividad. La medición empírica, en esencia, es un proceso relativo con resultados relativos, ya que se trata en él de la relación entre lo que se mide y la unidad de medida elegida. Envuelve, además, dos componentes esenciales: primero, que lo medido y la unidad escogida —según ya se ha dicho— han de tener la misma dimensionalidad, porque sin eso no podrían ser comparados; segundo, que la unidad de medida y lo medido, al menos bajo las condiciones del proceso de medición, no cambien sus magnitudes respectivas [53]. Esta magnitud fija en cada caso es únicamente determinable por la relación de medida a fijar. «Determinable» y «existente» son, sin embargo, dos cosas distintas. La correspondencia relativa de las dos magnitudes recíprocas sólo puede ser determinada cuando *exis-*

52 Cfr. texto, pág. 266.

53 No está dada ninguna constancia absoluta de longitud, a causa de la constitución molecular y atómica de la materia; pero se trata de diferencias mínimas de magnitud, que pueden ser desdeñadas.

ten en sí mismas aquellas magnitudes fijas bajo las condiciones del proceso de medición.

La medida y la unidad utilizada han de tener la misma dimensionalidad. Así, pues, una configuración extendida en el tiempo sólo sería medible con una unidad de medida de dimensionalidad temporal. Nuestra simpre precisión obtiene su recompensa porque, de pronto, surge algo importante: Si no hubiese realmente ninguna unidad de medida verdaderamente temporal para la medición del tiempo, sino solamente «espacial», entonces ninguna medición empírica del tiempo tendría un sentido preciso. La esencia de la «medición» no se cumpliría en la medición del tiempo. Pero examinamos la cosa todavía con más rigor.

Las dos operaciones de medir 10×4 metros de tela o de tocar 10×4 compases de una melodía son exactamente análogas desde el punto de vista de la «medición». Al tejido a medir corresponde la melodía a medir. El metro corresponde al compás. La medida en metros corresponde a los golpes de compás del metrónomo. Pero podemos tener también el compás «en el oído» o en la «sensación», si bien ello represente un talento poco común. Un conocido escultor asegura que él tiene en la cabeza con precisión milimétrica las medidas de sus obras. Nunca usa instrumentos de medida, o, a lo sumo, sólo para verificar. Esta facultad le ha valido los elogios y la admiración de la Academia de Artes.

La analogía se cumple en todo caso: lo espacial se mide solamente por lo espacial, y lo temporal sólo por lo temporal. Porque el compás que el músico normalmente tiene en la cabeza, y que

a veces tiene que serle martilleado al alumno, es también algo «temporal». Con él se «mide» la melodía exactamente igual que la tela con el metro. Cierto que el metro no se puede tener en el oído, pero sí en la intuición interna. ¿Qué es un «compás»? Una cierta longitud de tiempo discrecionalmente elegible. Se extiende de «aquí» a «allí» en el tiempo y puede ser más o menos larga.

Pero, ¿no habrá una clara diferencia, escamoteada hasta ahora? Cogemos la unidad de medida con la mano y después la dejamos. Allí está y allí se queda. Cuando medimos la aplicamos tantas o cuantas veces a lo medido. Claro está que no podemos coger con la mano el «compás». Pero, naturalmente, tampoco la operación mencionada se refiere a la unidad de medida, sino al metro. Porque también el metro es en sí una medida espacial que no podemos coger con la mano. A la medida «metro» debería corresponder el metrónomo. También podemos coger con la mano el metrónomo, pero no en cuanto es aplicado a la melodía como aquello que la mide. El metrónomo, por decirlo así, se aplica él mismo. Con el período de oscilación que sus golpes marcan repite la medida de tiempo propuesta, que con anterioridad se le ha fijado convencionalmente. Es exactamente como si el metro se voltease a sí mismo y se aplicase sucesivamente a la tela. Entonces sólo se necesitaría contar el número de medidas marcadas. ¿No queda ya ninguna diferencia? Ciertamente, sí, e incluso una muy característica y decisiva para la esencia del tiempo y de la medición temporal. El «desde-hasta» en el metro es corporal y permanentemente presente. Yo puedo avanzar junto a

él y retroceder de nuevo. Puedo tenerlo a él mismo fijo entre mis manos. El «desde-hasta» temporal es marcado con la unidad de medida temporal, tal como la representa un metrónomo, desde su comienzo hasta su punto final, por golpes. Pero en el golpe final ya se desvaneció el golpe inicial. El golpe inicial se desvanece ya, en rigor, «durante sí mismo», para hablar con el lenguaje de Aristóteles. La longitud de un compás se podría indicar también en un sonido que sonara tanto tiempo como debe durar el compás. Pero eso sería poco práctico, por diversas razones. Es más práctico adoptar el espacio temporal entre dos sonidos o golpes de compás. El trecho temporal, en todo caso, y ya sea o no dado en su extensión total de un modo sensiblemente verificable, sólo nos es presente en la *sucesión* de momentos constantemente evanescentes y renacientes.

Así, pues, no puede haber ninguna unidad de medida temporal permanente. Esta es la razón de que tenga que estarse repitiendo mientras dura la «medición». La unidad de medida temporal tiene que repetirse periódicamente, porque sólo puede ser «presente» de un momento a otro. Pero en el medir espacial *y* temporal lo que importa únicamente es el «cuántas veces» la longitud de la unidad de medida entra en la longitud de lo que se mide: para la unidad de medida espacial, el número de «metros», determinado por la aplicación repetida de la misma unidad; para la unidad de medida temporal, el número de compases, engendrado por la reproducción periódica del compás golpeado. En esencia, se trata de un proceso idéntico. Para la medición del tiempo necesitamos un

proceso temporalmente extenso, de una longitud determinada, convencionalmente fijada y que se repite periódicamente. El número de los períodos indica la medida de lo temporalmente medido. Pero precisamente en eso consiste también la esencia de toda clase de relojes usados para medir el tiempo. El reloj técnico sólo se diferencia de los otros en que está construído de manera que el número de los períodos transcurridos es indicado por el reloj mismo. A cada giro de la aguja corresponde la unidad de medida utilizada de una «hora».

El reloj de agujas representa ante todo un proceso de movimiento visible; el giro de la aguja divide el tiempo en horas, minutos y segundos. ¡Cómo! —pensamos—. ¿El «tiempo del reloj» desacreditado filosóficamente? ¿El tiempo traspuesto a un proceso espacial de movimiento, falsificado y desmembrado? Pero, ¿es así en realidad? Evidentemente, no, en absoluto. El giro espacial de la aguja para la medición del tiempo tiene tan sólo la significación de establecer un *lapso de tiempo* como unidad de medida que se repite con una duración periódica, siempre la misma, y que es numerable según el cómputo de sus repeticiones. Se trata, pues, de una unidad de medida exclusivamente temporal, con la que *es* medido aquello que queremos medir temporalmente, a saber, el día. También aquí, por consiguiente, se mide lo temporal por lo temporal: lo medido es el día, en cuanto lapso de tiempo, y se mide por la hora (o, en definitiva, por los minutos y los segundos) en cuanto unidad de medida temporal fundamental. Para la esencia de la cosa es por completo irrelevante que la longitud de la unidad de tiem-

po elegida como unidad de medida sea marcada por dos compases audibles, uno inicial y otro final, o que se haga visible en la arena que se desliza de una vasija a otra, o por un péndulo oscilatorio, o por el giro circular de la aguja. Lo que importa únicamente es elegir y poseer como unidad de medida una extensión temporal cuya longitud sea periódicamente repetible y por tanto contable. El trecho espacial, que es recorrido sucesivamente, siempre con la misma velocidad, *es* un extenso temporal. Ahora bien, sólo esto es lo que importa. Que, en este caso, el extenso temporal *al mismo tiempo* represente un extenso espacial es, para la medida misma del tiempo, indiferente. Podemos imaginarnos un «reloj» que consistiese únicamente en una sucesión de cifras, las cuales, fijas en un lugar, por ejemplo, en una plaza pública, se encendiesen a intervalos de 5 minutos, contando desde la hora 0 de la medianoche hasta la hora 24 (es decir, 0), en esta forma: 0,05, 0,10, 0,15 ... 23, 23,05, 23,10, ... 24.

¿Qué es lo espacial en el tiempo del reloj? Nada. Sólo el tiempo es dividido. Sólo él es medido. Medido con una unidad temporal de medida tomada de él mismo, como es debido, y como no podría ser de otro modo. La posibilidad de tal medición es congruente con la esencia más genuina del tiempo. Es algo en sí mismo cuantificable. De lo contrario sería imposible obtener una unidad de medida sacada de él mismo. Una medición sólo puede ejecutarse con plenitud de sentido con una unidad de medida de dimensionalidad idéntica a la de lo medido.

Podemos lamentar que el tiempo sea de esencia

cuantificable. Pero habremos de hacerlo en cuanto dato metafísico, no en cuanto dato empírico. No son la época técnica ni el pensamiento espacial los culpables de este hecho, sino la esencia óntica del tiempo presente. La época técnica puede ser culpable del abuso del tiempo cuantificable. El tiempo es medible, puesto que es en sí mismo «medido». Es cuantificable, puesto que consta de «cuantos». Sobre el fondo metafísico de esta extraña condición de nuestro mundo hablaremos mucho todavía. Tanto el ocio verdadero como el hacer creador tienen su comienzo y su fin marcables con el calendario y con el reloj, aunque en el ocio el tiempo vivido se ahonde «como al infinito», aunque en la ocupación creativa el tiempo pase «como en un vuelo», aunque en ambos casos se pierda toda conciencia de un tiempo más corto o más largo. Ambos «tienen» un comienzo y un fin y pueden ser, de modo extremo, temporalmente interrumpidos o desgarrados en cada uno de sus momentos «atemporales», pues que también ellos están ordenados a este mundo temporalmente constituído y poseen una duración objetiva, independientemente de que ésta sea vivida o no. La queja metafísica o, podríamos decir, existencial puede y debe dirigirse a la constitución temporal del mundo. Deberíamos abrirnos a la conciencia de que estamos forzados a participar en un ser que nos es siempre contado en «cifras» (un análogo numeral). Podemos y debemos sufrir por el hecho de que, en un último sentido metafísico del ser, apenas tenemos «espacio» para respirar.

Hay que mencionar todavía algo muy significativo. ¿Qué es lo que propiamente nos garantiza la

idéntica longitud de los períodos temporales que representan la unidad de medida fundamental elegida para la medición temporal? En la Oficina Internacional de Pesos y Medidas, en París, se encuentran los prototipos internacionales, los originales del metro y del kilogramo, fabricados de platino y de iridio. La distancia entre sus extremos, a la temperatura de fusión del hielo, indica la medida internacionalmente válida de longitud y de volumen. La fijación del metro se originó de la determinación de la diezmillonésima parte del cuadrante del meridiano terrestre. Es decir, que la medida originaria (relativa) era la circunferencia de la tierra. Hoy ya ha desaparecido esa comparación retrospectiva. Sigue valiendo únicamente la distancia entre los extremos del metro patrón a una temperatura fija. Con ella se comparan continuamente todos los prototipos nacionales y las medidas y pesos utilizados por la ciencia. Si, por la constitución básica atómico-dinámica de la materia, no hay cuerpo alguno constituído que permanezca absolutamente idéntico en sus dimensiones magnitudinales, se trata aquí solamente de un mínimum de error desdeñable en la práctica. La medida establecida como fundamental está dada de una vez por todas con los prototipos internacionalas. ¿Qué ocurre, empero, con una unidad de medida temporal elegida como originaria? En la extensión temporal no hay nada adaptable como original de una vez por todas. Lo temporal, como tal, pasa. Una unidad temporal de medida sólo puede ser dada en forma de un período que se repite continuamente. Pero ¿qué garantiza la igualdad de duración de tales períodos? No pueden ser com-

parados, puesto que no pueden ser superpuestos los unos a los otros. Se siguen unos a otros. Desde la antigüedad se eligió la rotación del cielo de las estrellas fijas alrededor de la tierra como la unidad de medida originaria del tiempo. Veremos más tarde que esta elección tiene fundamentos no sólo empíricos sino también cósmico-metafísicos. Pero, en todo caso, la convicción de que «la revolución del cielo más externo alrededor de la tierra» es siempre de la misma duración, descansa solamente en certidumbres intuitivas. Todavía hoy sigue siendo el giro aparente de una estrella fija alrededor de la tierra la unidad de medida temporal elegida. «Se utiliza para la medición del tiempo la experiencia de que cada estrella vuelve siempre a su punto inicial después de un tiempo exactamente igual» [54]. Con un telescopio colocado en el meridiano del lugar se determinan exactamente los puntos temporales del trayecto de la estrella. Un reloj astronómico rector es controlado diariamente por este tiempo estelar. Todos los demás relojes se regulan por él. Pero ¿qué experiencia puede acreditar tal isocronía de la rotación estelar? La longitud temporal idéntica de los períodos de rotación constituye el supuesto de toda medición empírica del tiempo. Por tanto, ella tiene que ser verificada en sí misma. Como los períodos que se siguen unos a otros no pueden ser medidos los unos con los otros, la convicción de sus longitudes siempre iguales debe descansar en una evidencia última. El mismo caso sería el de cualquier otra unidad de medida temporal originaria elegida científicamente. Cualquiera que sea el proceso necesa-

[54] *Der grosse Brockhaus*, vol. 20, 1935: «Zeitbestimmung».

riamente recurrente de cuyo exacto isocronismo estemos convencidos, la última garantía debe descansar siempre en una evidencia directa. Sin duda, el control mutuo de las múltiples determinaciones del tiempo hoy existentes encierra también un cierto poder comprobatorio obtenido por vías científico-naturales y técnicas.

Esta curiosa situación muestra, sin embargo, con especial claridad que la medición del tiempo de hecho tiene que ver con lo propiamente temporal. Traigamos aquí un pequeño recuerdo histórico [55]. Galileo dependió todavía de aparatos extremadamente primitivos para el control empírico de su ley de la caída de los cuerpos. Encerraban una multitud de fuentes de error y condujeron de hecho a errores considerables en las formulaciones matemáticas de Galileo. Para la verificación de las leyes abstractas de la física moderna a través de la realidad empírica, era inusitadamente necesario construir medidores exactos de tiempo, o en otras palabras, relojes. Tal fué la opinión del padre jesuita Juan Bautista Riccioli (1589-1671), profesor en las escuelas de la orden de Parma y Bolonia. Ante todo, debía ser probado que la tesis de la isocronía del péndulo era exacta. La duración de la oscilación de un péndulo construído del mismo material depende únicamente de la longitud, ley descubierta justamente por Galileo. Aunque el movimiento del péndulo sea refrenado continuamente por la resistencia del aire, los períodos particulares de oscilación se cumplen siempre durante el mismo tiempo. La amplitud de oscilación, más pe-

55 A. Koyré, *Un experimentum au XVII^e Siècle: La Détermination de G*, en «Histoire des Sciences», París, 1952.

queña en cada caso, es igualada por un correspondiente aumento de velocidad. Es decir, que si se empuja de tiempo en tiempo el péndulo, manteniendo así su movimiento en marcha, se puede producir una cantidad discrecional de oscilaciones de equivalencia temporal exacta. Riccioli concibió la idea de que tal péndulo sería un instrumento de medir el tiempo sumamente práctico y preciso, bajo el supuesto de esta ley de la isocronía de sus oscilaciones. Para probarlo se necesitaba, sin embargo, la construcción de un péndulo cuya duración de oscilación fuese conocida. Riccioli concibió el proyecto de construir un péndulo de oscilaciones de un segundo de duración.

A este fin, Riccioli construyó péndulos que, según comparaciones con medidores de tiempo existentes, tenían oscilaciones de un minuto aproximadamente. Utilizó al principio para la comparación relojes de agua, y después un reloj de sol, porque la rotación del cielo de las estrellas fijas, incluyendo el sol, constituye «naturalmente» el *Primum Mobile*, el medidor más exacto. Las oscilaciones de los péndulos construídos fueron contadas con ayuda de hermanos de religión cada doce o veinticuatro horas durante días y noches enteros, y su número comparado con el de los minutos del reloj de sol. Más tarde Riccioli volvió al día estelar. A veces hasta nueve padres instruídos, todos docentes de filosofía y de teología, asumieron con él la tarea de llevar la cuenta, arrojando después de cada 60 oscilaciones una piedrecilla en una vasija, para facilitar el control. Sin embargo, Riccioli nunca obtuvo una concordancia completa entre el número de golpes de sus péndulos y los minutos

o segundos contados, aunque hizo tremendos esfuerzos para lograrlo. Pero llegó a construir un péndulo cuyos golpes ascendían a 59' 36'' de la hora del *Primum Mobile*. Esto fué ya un instrumento muy utilizable. Asistimos a los primeros penosos pasos de una ciencia natural «exacta», todavía en sus balbuceos. Avanzando paso a paso en la oscuridad general, apenas incipientemente iluminada todavía, necesitaba la guía de menudas pero decisivas intuiciones.

Una de estas intuiciones, menuda pero que aclaró una vez más como con un relámpago la esencia de la medición temporal, fué también otra idea de Riccioli. A causa de ella mencionamos ahora todos los esfuerzos de estos sabios padres. Cuanto más ligeros y cortos se volvieron sus péndulos, tanto más rápidas se hicieron sus oscilaciones y tanto más difícil resultó su cómputo en la práctica. Al final se hizo imposible. Pero la meta perseguida por Riccioli con tan sutiles investigaciones era alcanzar un período de tiempo, exactamente determinable, de un segundo y hasta de una fracción de segundo. Para ello necesitó totalizar un determinado número de oscilaciones, con lo cual los experimentadores no necesitasen más que contar estas sumas. Sigo citando a Koyré textualmente: «Para totalizar las oscilaciones del péndulo imaginó el P. Riccioli un procedimiento muy sencillo y elegante: enseñó a dos de sus colaboradores y amigos, que estaban dotados no sólo para la física, sino también para la música, a contar *un*, *de*, *tre*... (en dialecto boloñés, en que las palabras son mucho más cortas) con un ritmo igual y perfectamente regular, como lo hacen los que dirigen la ejecución

de obras musicales, de tal modo que cada cifra correspondió exactamente a diez oscilaciones del péndulo. Por este medio obtuvo resultados maravillosamente exactos. Tan maravillosamente exactos que uno se pregunta si no fueron un poco corregidos.»

Koyré nos advierte anteriormente que este «reloj» inventado por Riccioli no tenía pesas, ni resortes, ni siquiera una esfera. Porque no fué un reloj mecánico, sino un reloj humano. ¿Cuál fué —nos preguntamos— el fundamento real de tal «reloj humano»? Sin duda, la facultad humana de marcar una serie de espacios de tiempo acústicos iguales. La seguridad rítmica de los padres contando *un*, *due*, *tre*... radica en el hecho de que mantenían «en el sentido» la magnitud exacta de los pequeños lapsos temporales contados, aunque, en cuanto temporales, desaparecieran inmediatamente. El hombre (que es quizá también el animal musical) es capaz de «tener» todavía, a distancias cortas, magnitudes temporales hace poco desaparecidas o transeúntes. El hombre mantiene también en el recuerdo directo, hasta una cierta lejanía, los hechos desaparecidos hace más tiempo, pero ya no con la determinación exacta de su *magnitud*. El conocido juego de sociedad que consiste en tasar la longitud de un minuto que pasa nos muestra lo fácil que puede ser la tasación media. Las dotes nativas para la posesión del «sentido» de las magnitudes temporales, y también los ejercicios, pueden aumentar la facultad de la exacta estimación subjetiva del tiempo por encima del promedio.

Una medición del tiempo específicamente *tem-*

poral más inmediata no puede darse. Aquí no hay, ciertamente, nada de «espacial». El proceso periódicamente repetido que nos indica la medida para la división del tiempo no es aquí en sí mismo un proceso de movimiento espacial, sino una demarcación acústica subjetivamente realizada. Descansa en el inmediato «tener» del tiempo real, en el que también está insertada ónticamente la vivencia subjetiva. Es el «tener» este tiempo subjetivo real en su más propia cualidad extensiva. El sentido del ritmo musical es un «sentido» exacto para las magnitudes de los pequeños lapsos de tiempo que se repiten periódicamente. El tiempo mismo es una magnitud extensiva. No le «ocurre» nada si es dividido o medido. El *dejarse* dividir y medir es algo que se funda en su esencia empírica.

Segunda parte

EL TIEMPO EÓNICO

El tiempo real que progresa en círculo eónico y su trasfondo metafísico

I

PERSPECTIVAS HISTORICAS DE LOS PROBLEMAS. EL RELOJ DEL UNIVERSO PLATONICO. TIMEO

«Pero entonces, cuando el Padre, que había producido el Todo, lo miró moverse y vivir, llegando a ser una imagen (ἄγαλμα) [1] de los dioses inmortales, recibió contento de ello, y en su alegría decidió hacerlo todavía más semejante a su modelo (παράδειγμα). Y como este modelo es él mismo un viviente imperecedero (ζῷον ἀΐδιον), intentó conformar aquel todo de la manera más semejante a él. Pero como la naturaleza (φύσις) del supremo viviente era eterna (αἰώνιος) y no era posible trasponerla enteramente sobre lo producido, decidió crear una copia móvil (εἰκὼ κινητόν) de lo eterno, y para dar con ello al mismo tiempo su organización interna el edificio, formó de lo eterno que persiste en la unidad, una copia eterna (αἰώνιος εἰκών) que marcha (ἰοῦσαν) según la pluralidad de los números; y esto es justamente lo que hemos llamado tiempo. Es decir, días y noches, meses y años, que

[1] La palabra ἄγαλμα, en lugar del εἰκών tan usado por Platón para expresar «imagen», tiene la significación particular de imagen de los dioses «en la cual Dios se alegra».

no existían antes de la generación del universo, y que engendró cuando lo reunió. Pero todas esas son partes del tiempo...» [2].

Este es el famoso pasaje del *Timeo* de Platón acerca de la creación del tiempo. Fué incesantemente comentado por los filósofos neoplatónicos antiguos y medievales [3] y constituyó el fundamento de casi todas las especulaciones ulteriores sobre el tiempo. Hoy es citado sólo de vez en cuando en explicaciones generales sobre la física y la cosmogonia actuales. Literalmente parece expresar que Platón quiso sostener por boca de Timeo la tesis de que el tiempo nació juntamente con el mundo. Esta es una conocida consecuencia de la teoría general de la relatividad. Según ella, sólo puede hablarse *de espacio* y tiempo, donde por tiempo se entiende la cuarta coordenada del espacio, refiriéndose a masas materiales ya existentes. Según esta teoría, suponer un espacio «más allá» del mundo, o un tiempo «antes» o «después» de él, es un sinsentido. Pero sólo un conocimiento muy superficial de aquel pasaje del *Timeo* puede inducir a utilizarlo en este contexto. Timeo dice claramente, es verdad, un poco después: «Por tanto, naciendo así el tiempo con el mundo, porque ambos fueron llamados a la vida simultáneamente, también serían disueltos simultáneamente, si alguna vez hubiera de producirse su disolución...» [4] Pero esta frase está en directa contradicción con aquella narra-

2 *Tim.*, 37 C-37 E.

3 Cfr. Hans Leisegang, *Der Begriff der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus. Beitrage z. Geschichte des Mittelalters*, vol. XIII, cuaderno 4, Münster i. W., 1918.

ción del nacimiento del tiempo [5]. Pues allí se dijo que fué únicamente el contento de contemplar el universo ya producido lo que incitó al Padre a hacer ese universo lo más semejante posible, el κόσμος νοητός, el Todo de las Ideas. Las ideas mismas son partes componentes de un Todo viviente bien ordenado y en sí único, sobre todo en los últimos diálogos de Platón. Pero la eternidad del modelo originario no se pudo trasponer al universo creado. El constructor del universo sólo pudo crear una copia de la eternidad «que permanece en la unidad», es decir, una copia «eterna» (αἰώνιος) que avanza progresivamente según la pluralidad del número. ¡El tiempo como imagen «eterna» de la eternidad! Esa conexión peculiar entre la eternidad y el tiempo, que aquí ya se indica, proyecta una sombra significativa. La concepción de un tiempo eterno, es decir, eónico, o también, de una eternidad temporal, es decir, de un eón temporal, será el concepto central cuya elaboración vamos a perseguir en los desarrollos que siguen.

Por lo que respecta a la relación entre el tiempo y el mundo, objetivamente considerada, existen tres posibilidades: 1. Un tiempo ilimitado, *dentro* del cual ha comenzado el mundo, o con el cual puede ser pensado el mundo también como ilimitado y sin comienzo. Esto corresponde a la concepción clásica de la ciencia natural. 2. Un mundo dentro del cual ha comenzado el tiempo. Este es,

[4] *Tim.*, 38 B.

[5] Sin embargo, cuando se consideran los dos distintos conceptos del «tiempo» que Platón utiliza aquí, la contradicción desaparece. Cfr. el texto que sigue.

en mi opinión, el pensamiento de Platón en el *Timeo*. 3. Un espacio-tiempo «limitado», que existe y cae juntamente con un mundo «limitado». Tal es la concepción de la teoría general de la relatividad. En el *Timeo* el «mundo» debe ser ya pensado antes de que «fuese» el tiempo. Un mundo, por tanto, sin tiempo, o al menos sin aquel tiempo que el forjador del mundo formó después. Es este un hecho que sólo se puede expresar temporalmente con el «antes» y el «fué», y por tanto enreda en seguida al pensamiento en aporías. Ciertamente, hasta los tiempos modernos el *Timeo* de Platón fué interpretado en un doble sentido [6]. Aristóteles [7], en su crítica del *Timeo*, interpretó literalmente la cosmogonia platónica. Especialmente tomó el nacimiento *temporal* del mundo, del alma del mundo y del tiempo mismo por el pensamiento real de Platón. ¡Un nacimiento temporal del tiempo, por consiguiente! Casi toda la escuela peripatética le siguió en esta interpretación, a excepción de Plutarco. Por el contrario, Xenócrates, discípulo de Platón que interpretó la teoría platónica de las Ideas pitagóricamente, sostuvo la opinión de que Platón «representó la formación del mundo como un acto temporal únicamente para fines de claridad expositiva» (Zeller). También en los tiempos modernos ha sido este pasaje diversamente interpretado. Las opiniones divergen sobre todo en la cuestión capital de hasta dónde llega el carácter «mítico» del *Timeo*. ¿Hay que interpretar la for-

[6] Cfr., entre otros, Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, vol. II, 1, 4, ed. Leipzig, 1889.

[7] Cfr. Zeller, vol. II, 1, pág. 792, nota 1.

mación del mundo, y la «simultánea» formación del tiempo por el demiurgo divino, literalmente o sólo «míticamente»? ¿Tienen el mundo y el tiempo realmente un comienzo «temporal», según Platón, el cual se habría de considerar exactamente simultáneo con su creación temporal? Por otra parte, en la narración de la creación se presupone una materia caótica preexistente, que el arquitecto del niverso utilizó para formar de ella un cosmos mediante la agregación de un alma del mundo igualmente creada y aderezada por él. Como el «tiempo» nace únicamente con la formación del cosmos, esa materia caótica tendría que ser considerada como todavía «a-temporal», como eterna, mítica, irreal. Así, una larga serie de intérpretes modernos han seguido el punto de vista de aquel discípulo de Platón, pitagorizante y neoplatónico, y han aclarado el nacimiento temporal del mundo como una figuración narrativa puramente mítica. Así, Susemihl, el traductor y comentador del *Timeo* [8], opina que la narración mítica serviría únicamente para transplantar en forma de procedimiento temporal lo que para Platón existía antes «según la idea». Una evolución realmente genética es totalmente opuesta al espíritu del sistema platónico. Platón personificó míticamente la idea del Bien en un arquitecto del mundo que, a la manera de un artista humano, forma el mundo de acuerdo con sus ideas artísticas. Pero con ello se escindían las causas final y eficiente, lo que es contrario al

[8] *Platos Werke*, cuarto grupo, «Die platonische Kosmik», volumen VI, Stuttgart, 1856, pág. 643.

espíritu del sistema platónico. En realidad, esta era la opinión de Susemihl: «que es la idea misma del Bien la que, según el pensamiento de Platón, constituye la causa eficiente y final, eterna y permanente, del mundo aparencial. Bajo tales circunstancias, no podemos convenir, en oposición a Aristóteles, con los restantes discípulos de Platón, en concebir el comienzo temporal mismo como el puro símbolo de un eterno devenir del mundo o, con expresión más moderna, de una creación eterna, como lo exige la consecuencia del sistema, que de lo contrario habría de dejar de poder llamarse un sistema del ser...» [9].

Con la aceptación de una creación eterna, la cual, según lo expuesto, estaría en la consecuencia de la concepción platónica del mundo, se habría establecido algo decisivo para la historia del espíritu. Bajo tal interpretación se pierde por completo la genuina temporalidad del mundo. La suposición de un comienzo posible y de un fin posible del mundo resultarían absurdas. El mundo, necesariamente, tendría que salir de sus fundamentos metafísicos «de eternidad en eternidad». Sería una «emanación» más o menos real del mismo. Es decir, que el neoplatonismo se encontraría ya fundado en el mismo Platón, puesto que también los neoplatónicos han sustentado una interpretación puramente mítica de la creación del mundo relatada genéticamente. Pero entonces se abriría el mayor abismo imaginable entre el *Timeo* de Platón y la concepción [judeo-] cristiana de la crea-

[9] Susemihl, *loc. cit.*, pág. 644.

ción [10]. Es cierto que hoy se afirma con frecuencia que la representación de una «creación eterna» es de naturaleza cristiana, o al menos que hay que aunarla con una imagen cristiana del mundo [11]. Pero podría tratarse de un gigantesco error. La decisión acerca de si Platón pensó de esta o de otra manera es también de gran importancia para la historia del espíritu. ¿Hay una línea realmente directa y consecuente, aunque a veces interrumpida, que vaya de Platón, a través de Aristóteles, hasta la cosmología cristiana de la Edad Media? Vamos a ver que Aristóteles pertenece a esta línea, a pesar de su tesis fundamental de la «eternidad del mundo», con la que tan expresamente se opuso a Platón [12]. ¿O es que acaso, entonces, la escolástica falsificó desde el principio, con su vinculación a la cosmología platónica y aristotélica, el contenido cristiano de la revelación en sus fundamentos esenciales? Si el relato platónico del origen del mundo y del tiempo tuviera que ser interpretado en aquel sentido simbólico, o también en el idealístico-emanatista, entonces no ofrecería en verdad ningún punto de conexión directa con la visión cristiana del mundo. Porque el mundo «cristiano» está grávido de evolución temporal, histórica, y, en cuanto tal, realmente destituído de la eternidad.

En opinión a la concepción más arriba indicada,

[10] Que en el *Timeo* se trata solamente de un demiurgo divino, que transforma en cosmos un caos ya de siempre preexistente, y no de la concepción cristiana de una *creatio ex nihilo*, es algo que para nuestra consideración presente puede ser desatendido, por esencial que en sí mismo sea.

[11] Por ejemplo, Bernhard Bavink, *Die Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion*, Oberursel/Ts., 1947.

[12] Segunda parte, II, *La periferia cónica del mundo. Aristóteles.*

el *Timeo* parece precisamente la prueba evidente de que Platón no ha sustentado ni una filosofía puramente estática del ser, ni tampoco una filosofía dinámica de la emanación, ni siquiera en forma metafísicamente embrionaria. Además, la teoría de las ideas de Platón fué nada menos que una ruptura hacia una filosofía abstracta, pálidamente conceptual, «en oposición consciente a la divinización griega de la naturaleza», como lo han afirmado Zeller y otros investigadores de su generación. Hoy, por supuesto, está superada tal interpretación de Platón. Julio Stenzel, p. e., ha mostrado que a Platón sólo puede entendérsele bajo el aspecto de una posición orientada hacia la totalidad de la realidad y de la vida [13]. Aun en sus obras últimas, sutilmente dialécticas *(Parménides, Sofista, Filebo)*, lo que le importa a Platón es el despliegue vivo y concreto del ser en el ente, manteniendo como meta final la «praxis» verdadera, antropológica, existencial y política, la cual se orienta en la verdadera teoría esencial [14]. Sin embargo, cuando Stenzel afirma que «lo que verdaderamente es», según Platón, sólo podría encontrarse en el despliegue, la aparición y la realización de la creación limitada, me parece que el péndulo de la interpretación se inclina demasiado, y por ello irreversiblemente, hacia el polo opuesto. La concepción de que el «ser» supratemporal (Zeller lo llama «atemporal») sólo es accesible al hombre

13 Julio Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, «Handbuch der Philosophie», Munich y Berlín, 1913. Para la nueva interpretación de Platón cfr. también Hans-Georg Gadamer, *Zur Vorgeschichte der Metaphysik*, en «Anteile», Frankfort del M., 1950.

14 Stenzel, *loc. cit.*, IV, 2.

en el despliegue fenoménico del mundo, pero, en cambio, en su eterno sí-mismo únicamente es accesible a «Dios», ¿es una concepción efectivamente platónica o una moderna concepción existencialista? El modelo originario, el κόσμος νοητός, que para Platón es el ente verdadero, queda de este modo completamente despojado de su peso real y de su posición entitativa más propia. Si en las interpretaciones clásicas anteriores el mundo de aquí abajo de Platón fué volatizado elevándolo al cosmos supra-temporal de las Ideas, ahora el mundo eterno es rebajado a la temporalidad. Lo eterno mismo queda como «un punto de referencia» vacío de realidad y esencialmente inaccesible. Pero en el *Timeo* se hace especialmente manifiesto que a Platón, al menos en sus últimas obras dialécticas, le interesó establecer una verdadera relación analógica entre el mundo eterno y el temporal, entre la eternidad y el tiempo. En una relación de analogía cada miembro conserva su propia posición ontológica. Solamente así pueden ser interpretados el mundo temporal y el tiempo como verdaderas «copias» del mundo eterno y de la eternidad; como copias de la eternidad, bien entendido, dentro de su propio marco óntico temporal. Esto es precisamente lo que ocurre en el *Timeo*.

Que en el relato del *Timeo* se quiere en verdad decir algo sobre el presunto nacimiento real del mundo, resulta claro justamente por el modo de introducir el «tiempo» en su relación creacional con la eternidad. Pertenece al sentido expreso de todo el relato el oponer el mundo eterno, en su consistencia inmutable y permanente, al mundo devenido y deveniente, que no puede ser más que tem-

poral. Ciertamente, este tiempo, formado con el mundo, debía representar una copia lo más exacta posible de la eternidad, puesto que el demiurgo quería hacer un mundo lo más perfectamente posible. Pero sólo con eso queda ya subrayada la intentada diferenciación entre el mundo temporal y el mundo eterno. Pues, al no ser posible «trasladar enteramente la eternidad sobre lo originado» —como tan significativamente se nos dice—, no puede tratarse en el mundo engendrado *más que* de una «copia» de la eternidad. En la imposibilidad de hacer «igual» al de la eternidad el modo de ser del mundo creado, y en la posibilidad de hacerlo «semejante», se encuentra lo decisivo. Dentro de esta relación, sin duda expresamente análoga, pero *únicamente* análoga, entre el tiempo y la eternidad, queda evidentemente incluído el poner la temporalidad en una relación «eterna» *con* la eternidad.

Pero ¿por qué no era posible trasladar la naturaleza eterna del modelo originario al mundo originado? Se puede contestar, en primer lugar: porque el mundo engendrado es un mundo cambiante. Pero, en un sentido fundamental, esta respuesta no nos satisface. El modelo original, a semejanza del cual fueron formados el mundo temporal y el tiempo, es el cosmos eterno de las ideas, el 'κόσμος νοητός'. Este es designado como «el viviente supremo» ¡Supratemporal y, sin embargo, viviente! En verdad, no sólo atemporal en el sentido de la intemporalidad, tal como son atemporales lo lógico y lo matemático. Aquí temporalidad es igual a irrealidad. La sobretemporalidad del κόσμος νοητός, del supremo viviente, por el contrario, con-

tiene en sí mucho más peso de realidad que el ente temporal. Es, según Platón, *la* realidad de la vida. ¿Puede pensarse la vida sin movimiento o movilidad? Ciertamente, no. Pero movimiento vivo o vida móvil no corresponden unívocamente a «temporalidad». En un sentido absoluto y supremo hasta excluyen la temporalidad (temporal). ¿Por qué no es trasponible la eternidad al mundo creado por Dios? Creo que sólo puede darse *una* respuesta, sin duda paradójica: porque ese mundo creado es *eo ipso*, temporal. El propio relato platónico nos aproxima a este aparente círculo. En realidad, se trata de dos significaciones distintas de tiempo y temporalidad. Aquel «tiempo», a saber, el que el arquitecto del mundo quiere mezclar con el cosmos engendrado, como una copia lo más exacta posible de la eternidad, no es tiempo o temporalidad que se vincula *a priori* con un mundo del devenir cambiante, y del cual no se habla explícitamente en el *Timeo*.

Se ha acentuado siempre que Platón, en el relato del *Timeo*, no tiene ante los ojos el tiempo mismo, sino el tiempo en cuanto es ya medido cósmicamente por la estructura astronómica del universo. Pero ¿es que entonces Platón no conoció ese tiempo en sí mismo? ¿O acaso lo identificó simplemente con el tiempo astronómico del mundo? Esto es sumamente inverosímil. El problema de la temporalidad, como tal, es asunto de diálogos estrictamente dialécticos y filosóficos, de los cuales Platón nos dejó un profundo ejemplo en el *Parménides*. En el *Timeo* se trata de algo diferente. «Pues el modelo originario» —dice Platón en este diálogo— «es un ente por toda la eterni-

dad, pero (el mundo) es un todo tiempo y continuamente algo devenido, está siendo y llegando a ser. Como consecuencia de tal consideración y reflexión de Dios, con respecto al tiempo, nacieron —puesto que éste era producido— el sol, la luna y las otras cinco estrellas, que llevan el nombre de planetas, para la diferenciación y la conservación de las medidas temporales» [15]. Las estrellas móviles, a las que pertenecen el sol y la luna, son designadas, como también a veces las estrellas fijas, como «los instrumentos del tiempo». El «tiempo» producido por el demiurgo divino es el tiempo medido cósmicamente según la medida originaria astronómica. La medida originaria astronómica del tiempo era el movimiento circular del cielo entero de las estrellas alrededor de la tierra, que para los griegos era un movimiento real. Este es el gran reloj natural básico, el reloj del universo, que según Platón, fué producido con el mundo, aunque en acto creador aparte. Según el *Génesis*, en el cuarto día de la creación, después de haber sido ya creados la tierra y el cielo, la luz y las tinieblas, la tierra y el mar, las semillas, las plantas y los árboles frutales, puso Dios las «luces» en el firmamento «para que sirvan para la determinación de los tiempos, de los días y de los años». Una representación completamente análoga. El tiempo todavía no medido cósmicamente no era para el griego Platón un verdadero «tiempo». Exactamente igual que el mundo, antes de haber sido ordenado por el arquitecto del universo, no era todavía un verdadero «mundo». Al cosmos le pertenecen el orden y la belleza. «Entonces» —dice

15 *Tim.*, 38 B-38 C.

Timeo— «nada era en él proporcionado y simétrico, salvo por casualidad alguna porción, y tampoco merecía tener, como ahora, un nombre determinado» [16]. Nada podría señalar la condición caótica, precósmica del mundo, en el sentido de Platón, más claramente que esta imposiiblidad de asignarle un nombre. Puesto que entonces nada era todavía «igual a sí mismo» [17]. En el *Timeo* no se presenta la creación del mundo, sino la formación creativa del mundo, la transición del todo caótico, ya antes existente, a un cosmos. Evidentemente, se trata también del tránsito de un tiempo caótico, ya antes existente, a un cosmos temporal.

Antes de la formación del mundo y del cosmos temporal por el *Demiurgo*, ya existían tres cosas: en primer lugar, que se encontraban en un estado de mezcla y de movimiento; segundo, el cosmos supraceleste de las Ideas, que representa al ser; tercero, el espacio vacío, que para Platón fluctúa entre un no-ser absoluto y una *materia prima* ya dinámica. De él, de este *ápeiron* espacial, llamado también «nodriza del devenir» (γενέσεως τιθήνη) o «madre curadora», «se obtienen» los componentes fundamentales atómicos de los cuatro cuerpos elementales, probablemente en virtud de una influencia originaria de las Ideas [18]. Pero antes de que el cosmos real sea formado creadoramente,

16 *Tim.*, 69 B.

17 «Cosmos» viene de κοσμεῖν, «ordenar», «arreglar».

18 Los átomos elementales de los cuatro elementos del mundo están constituídos según Platón-Timeo por «triángulos» de distintas especies en distintas composiciones geométricas. Sólo puede resultar inteligible esta peculiar constitución básica de la materia platónica, si retrocedemos a la mística pitagórica de los números.

«la nodriza del devenir» se encuentra, con todas las fuerzas que de ella brotan y con sus componentes materiales, en un movimiento completamente desordenado y fluctuando por todos lados, unas veces puesta en conmoción por las partes resultantes de ella misma, y otra sacudiendo ella a esas partes. Por vía puramente mecánica se establece ya una especie de orden. Como al moverse el grano de las cribas, dice Timeo, se concentra en sitios diferentes lo que es pesado y consistente y lo que es ligero y laxo, «así fueron sacudidos entonces los cuatro géneros de la gran receptora (ὑπὸ τῆς δὲ ξαμένης)... a causa de lo cual ocuparon ya también un lugar distinto». «Pero —prosigue Timeo— «faltaban entonces todavía todo orden y medida (todo era todavía ἄλογος y ἄμετρος); en cambio, tan pronto como puso mano en la formación del universo... Dios le otorgó «las formas para ellos determinadas según número y figura» [19]. Entonces, por vez primera, nació algo semejante a un mundo, aunque al principio solamente en un sentido corpóreo elemental. Sin medida, número ni orden en el ser elemental y en el movimiento, no había todavía un mundo, aunque ya hubiese espacio, materia y movimiento. Podemos agregar que también el tiempo existía ya, en el sentido elemental de una dimensión «apéirica». Para un cosmos completo se necesitaba todavía, según Platón, un fundamento creador completamente distinto, a saber, el alma del mundo. No podemos ignorar el modo peculiarísimo de esta in-

[19] *Tim.*, 53 A-53 B. Mientras que antes se encontraban en un mismo estado: el único que le es posible a un objeto «cuando Dios está lejos de él» (ὅταν ἀπῇ τινὸς θεός).

troducción del alma del mundo platónico y su vinculación con el cuerpo del mundo, porque a partir de este fundamento puede esclarecerse la característica riqueza de consecuencias histórico-espirituales del cosmos temporal platónico.

Puesto que Dios, «como el Mejor», no podía realizar más que «lo mejor y más bello» y «encontró que entre las cosas visibles ninguna obra irracional podría ser nunca más hermosa que una razonable», y la razón no es posible sin alma, así, formó el Demiurgo de la razón del mundo en un alma e introdujo este alma en un cuerpo del mundo». «Y así, puede declararse con verosimilitud (κατὰ λόγον τὸν εἰκότα), que este mundo se engendró en verdad gracias a la providencia (πρόνοια) divina como un ser animado y razonable» [20]. Y lo que primeramente formó el Dios [21] en la producción del mundo fué el alma del mundo, y después el universo físico, a través del cual difundió el alma universal, agregando finalmente a todo ello el tiempo cósmico. El mundo se compone, por una parte, de lo «mismo» (τῆς ταυτοῦ) y lo «otro» (τῆς θατέρου) y, por otra parte, de lo indivisible y lo divisible de los cuerpos [22]. El ταὐτόν es para Platón, lo mismo aquí que en otros lugares, la esencialidad que permanece siempre igual a sí misma, lo ideal en las cosas; el θάτερον es lo que devine, lo que puede cambiarse de una figura en otra, y que, por tanto, no permanece igual a sí mismo. Su principio es aquella «nodriza del devenir», el

20 *Tim.*, 30 A-30 B.

21 Con respecto al dios demiúrgico de Platón es correcto hablar «del» dios, pero no con respecto al Dios cristiano o a Dios mismo.

22 *Tim.*, 35 A.

ápeiron espacial, que en sí mismo todavía no está dividido, pero que se divide con los átomos corporales nacidos en él. Así, la entidad formada de «ideas» y «espacio», que Platón llama «intermedio entre lo indivisible y lo dividido adscrito a los cuerpos» [23], esa entidad representa la substancia fundamental del alma del mundo. El alma del mundo platónica está así compuesta fundamentalmente de un factor ideal y de un factor espacial [24]. Y no posee tal constitución parcialmente divisible y espacial en tanto que está unida al universo físico, sino en sí misma, en su propia sustancia espiritual. Para el pensamiento moderno tal constitución del alma es un puro escándalo, que Platón se encarga de agravar todavía. La sustancia del alma del mundo, ya constituída fundamentalmente de idealidad y de espacialidad, debe sufrir una segunda reunión con lo «mismo» indivisible y con lo «otro» divisible. Mientras la primera mezcla es orgánica y, en cierto modo, «química», el Dios, para realizar la segunda mezcla, tendrá que conciliar la naturaleza, que se opone violentamente a lo «otro», con lo «mismo». Es una especie de constricción mecánica. Tal modo de expresarse nos parece poner de manifiesto que

[23] *Tim.*, 35 A.

[24] Mientras que Susemihl y otros creyeron deber concluir del texto griego lingüísticamente corrompido que los dos pares de opuestos ταυτόν - θάτερον y ἀμέριστον - μέριστὸν coinciden, Zeller *(loc. cit.*, II, 1, pág. 679 y sigs., nota 3) cree en una significación diferente y, por tanto, en posibles cruzamientos de ellos. El alma debe al ταυτόν el poder de reconocer lo idéntico en lo sensible y en lo ideal, y al θάτερον el poder de aprehender en ambos lo distinto; debe al μεριστόν el poder reconocer lo sensible en general. En todo caso coincide el factor «divisible en los cuerpos» con lo «espacial», la χώρα.

Platón fué consciente de la paradoja de esta doble composición del alma con un factor espacial material.

No obstante, el todo reposa en una inteligencia fundamental y progresivamente operante, en un sentido histórico-espiritual. Eduardo Zeller [25] decía que tal división y expansión espacial del alma del mundo, su nacimiento de una mezcla química, todo este tratamiento materialista, de que aquí participa incluso lo inmaterial, es imposible que fuera pensado seriamente por Platón. «Se debería, pues, acumular sobre él —dice Zeller— todos los reproches que hizo Aristóteles, con notable desconocimiento de la forma mítica de esta parte del *Timeo*» [26]. Pero aquí se menosprecia también el valor objetivo real de la presentación mítica. La doble mezcla con lo «espacial» significa no solamente que el alma esté entretejida en la espacialidad del cuerpo, puesto que se aloja en lo corporal. Significa que el alma en sí misma posee una «espacialidad» fundamental, independientemente de su relación con el cuerpo. Con razón rechaza Susemihl [27] la «concepción» completamente trivial de que la expresión «espacial» esté aquí pensada sólo en sentido simbólico. El pensar racional es caracterizado por Platón como un movimiento circular real, aunque sea «ideal». Susemihl

25 Zeller, *loc. cit.*, II, 1, pág. 771.

26 Sobre la crítica de Aristóteles, cfr. *De Anima*, 407 a. La refutación circunstanciada y muy objetiva de Aristóteles nos indica qué importancia tuvo para Aristóteles la concepción platónica. El no la tuvo por absurda de antemano, como los filósofos modernos, tanto que, aunque *pueda* ser interpretada sólo *míticamente*, es digna, sin embargo, de una seria discusión. Adujo Aristóteles siete argumentos en contra.

27 Susemihl, *loc. cit.*, 731 y sigs., nota 60.

subraya la caracterización griega de los pensamientos como «evoluciones cíclicas» del alma (περίοδοι) y la de la contemplación como un «cambiar» periódico (περιοδεύειν). Cree que tales expresiones fueron la causa de la concepción espacial que los griegos tuvieron del pensamiento. Pero ¿no ocurriría, por el contrario, que fuese la concepción espacial originaria de la intuición espiritual y del pensar la causa de que entre los griegos se acuñasen tales expresiones lingüísticas? La concepción griega de los actos espirituales y también de la constitución del alma espiritual, en una «espacialidad» fundamental, debió conducir a tales acuñaciones verbales [28]. Nos encontramos aquí con un *fundamentum in re*. No se trata en modo alguno, como quiere hacer creer el pensamiento moderno desde que Descartes erigió en oposiciones absolutas la «*res cogitans*» y la «*res extensa*», de que las designaciones espaciales, y hasta materiales, de actos y de situaciones espirituales, sean únicamente transposiciones imaginativas del orden físico al psíquico. El alma tiene su propia «espacialidad» justamente *anímica*. Hay analogía propia entre lo físico y lo psíquico. Hay la semejanza categorial a un plano óntico de distinta esencia, o en el interior de un cuadro óntico de esencia distinta. Una presión física o una «presión» psíquica, una expansión espacial externa o una

28 *Tim.*, 36 E. En verdad, el alma del mundo se llama propiamente «alma», porque participa de la razón y de la armonía de lo ideal y de lo que es eternamente. Pero si se considera que en el *Timeo* esta participación en la armonía de lo racional y de lo que eternamente es, se refiere siempre directamente al movimiento circular celeste, vemos que ambas cosas van a parar a lo mismo. Cfr. *Tim.*, 36 D-36 E. «... lo que precisamente la hace alma...».

«expansión espacial» interior, provocada, por ejemplo, por una alegría, el hundimiento de materias físicas y el «hundimiento» anímico provocado por una emoción, sin duda no se refieren a una «espacialidad» o a una «materialidad» óntica y esencialmente iguales. Pero también sin duda, tal espaciosidad exterior e interior, tal dinámica interior y exterior, tal materialidad exterior e interior son del mismo modo primarias y en modo alguno solamente transferibles de una esfera a la otra. Claro está que hace falta poseer la intuición de la diferencia óntica esencial entre la substancialidad «interiorizada» (anímica) y la «exteriorizada» (corporal), para percibir la diferencia fundamental en la semejanza fundamental [29]. En la constitución «espacial» del alma del mundo no se trata de afectos anímicos, cuyo paralelismo estructural con estados físicos sería relativamente fácil mostrar [30]. Se trata de un alma pensante y percipiente, de un alma capaz de intelección espiritual [31]. Pero también la «espacialidad» del pensar intuitivo, o de la intuición pensante, constituye un hecho fundamental. Se encuentra ya en las expresiones: re-pre-sentar, *(vor-stellen)*, ob-jeto *(Gegen-stand)*. Comprende este hecho el ámbito (¡ espacio !) entero de lo transcendental. También aquí es necesario considerar la «espaciosidad» ori-

[29] Cfr. Conrad-Martius, *Bios und Psyche*, Hamburgo, 1945.
[30] *Loc. cit.*
[31] Aristóteles lo advierte claramente en su crítica (nota 27). Dice que el alma del mundo debe ser «espíritu» y no de la especie del alma sensitiva y apetitiva. Porque el movimiento de esta última no es de forma circular. De donde se sigue de nuevo que a él le pareció posible que el alma espiritual tuviese en sí y por sí misma una constitución «de forma circular», aunque fácticamente no se haga presente.

ginaria como un verdadero *análogon* de los demás «espacios», sólo que en otro plano óntico, a saber, en el plano anímico-espiritual. Platón tuvo, sin duda, ante la vista esta estructura espacial fundamental del alma espiritual. Ni siquiera en el marco mítico mismo le hubiera sido posible llevar a cabo la sorprendente elaboración del alma del mundo que nos ofrece en el *Timeo*, si no hubiera tenido ante los ojos el aspecto verdaderamente «espacial» de lo anímico. El alma espiritual del mundo está compuesta, en cada una de sus «partes» y «en todas ellas» de espaciosidad divisible y de idealidad indivisible.

Según la descripción platónica, la intuición y el pensar del alma del mundo se realiza en procesos circulares. Porque el alma del mundo envuelve todo el universo física e idealmente conformado y, mediante un movimiento circular pensante e intuitivo, toca continuamente y siempre de nuevo en cada uno de sus puntos, y se alcanza a sí misma, sabiendo así continuamente todo lo que concierne a cualquier objeto del mundo, ya en su esencia ideal, ya en su devenir cambiante, o ya en su relación con cualquier otro objeto [32]. «Sin sonido ni ruido», como en silencioso soliloquio, cumple el alma del mundo estos automovimientos circulares de pensamiento. ¿Quién, por lo demás, no habla cuando piensa? Los soliloquios del alma del mundo tienen lugar, sin embargo, de dos maneras. Cuando el pensar intuitivo del alma del mundo «se dirige a lo sensiblemente perceptible

[32] *Tim.*, 37 A-37 B (34). También en el *Teeteto*, en el *Sofista*, en el *Filebo*, designa Platón el pensar como un «silencioso diálogo del alma consigo misma». Cfr. Susemihl, *loc. cit.*, nota 81.

(αἰσθητόν) y el movimiento circular de lo «otro» ha difundido la noticia de la cosa, en marcha regular, por toda el alma», entonces surgen solamente «representaciones y opiniones justas y seguras»; pero cuando se restringe a «lo racional» (λογιστικόν) y el movimiento circular de «lo mismo», tras haberse producido en buen orden, le trae tal noticia, entonces surgen necesariamente «el saber racional y la ciencia» [33].

Es el mismo cosmos aquel del que el alma del mundo se procura, en distintos movimientos pensantes circulares, por una parte, una intuición empírica sensible y, por otra parte, una esencial e ideal. El pensamiento, en cuanto se dirige a lo corpóreo y sensible en su constante mudanza, lo designa Platón como «movimiento circular de lo otro»; y cuando se dirige a lo esencial e ideal, como «movimiento circular de lo mismo». Pero no se trata de que el alma del mundo que intuye y piensa participe del «movimiento circular de lo mismo» solamente con su parte ideal, y del «movimiento circular de lo otro» solamente con su parte espacial y análoga a la corporal. La movilidad circular del pensar enciera, en uno como en otro caso, una estructura espacial del ser espiritual, del alma en sí misma. También la esencia ideal fundamental de las cosas, que permanece idéntica consigo misma, sólo puede ser entendida e intuída como tal cuando el pensamiento contemplativo progresa (*«fort*-schreitet»), en sentido literalmente real, de una esencia ideal a otra, en una verdadera *diaíresis* que distingue a una *de* la otra. La identificación y la distinción pertenecen tanto al

[33] *Tim.*, 37 B-C.

pensar esencial como al empírico [34]. Por eso, según Platón, el alma espiritual se mezcla en una doble síntesis, y ambas veces por entero, con sus dos partes componentes. Porque el conocimiento ideal de las esencias incluye por igual el principio estructural del θάτερον (es decir, de la distinción de lo uno de lo otro) y el principio estructural del μεριστόν (es decir, del progreso analógicamente espacial de una esencialidad intuída *a* otra). Stenzel habla de la antigua, y siempre nueva, cuestión de si la contradicción y la identidad no podrían ser aprehendidas conceptualmente con ayuda del tiempo, y piensa que el concepto comprensivo del ser en Platón es una respuesta evidentemente afirmativa a esta cuestión [35]. Pero aquí, en el *Timeo*, ¿no es el principio de las dimensiones del «espacio» o de la «espaciosidad», *mucho más que el tiempo*, el que Platón establece como principio fundamental ontológico del conocimiento? Frente a una sobreestimación existencialista del tiempo, debe concluirse y subrayarse así, con todas sus consecuencias.

El conocimiento ideal de las esencias, frente al conocimiento sensible empírico, supone también, en un sentido muy particular, el «pensar» progresivo y «espacial» de «estructura circular». En verdad, el alma pensante no tiene aquí otra cosa que hacer sino, en el discurrir siempre renovado que intuye las esencias invariablemente idénticas consigo mismas, distinguir las unas de las otras, gracias a lo cual puedan resplandecer cada vez más acendradamente en lo que les es más propio. Quien

34 Cfr. nota 24, pág. 126.
35 Stenzel, *loc. cit.*, pág. 187.

ha practicado la investigación fenomenológica de esencias conoce la actitud metódica fundamental de la mente, consistente en hacer pasar constante y renovadamente por el campo visual de la intuición el contenido esencia a aprehender, en una especie de movimiento mental cíclico (circular). De este modo surgen necesariamente, como dice Timeo, visión poética y ciencia (νοῦς ἐπιστήμη ἐξ ἀνάγκης) [36]. Pero para Platón también la exploración de lo cambiante y deviniente se realiza en un movimiento circular del pensamiento. Y ahora, al revés que anteriormente, hay que decir que en él toman parte no sólo el principio de la distinción, y justamente a través de este principio el de la «espaciosidad» (del μεριστόν), que pasa de un elemento del objeto a otro, sino también el principio de la indivisibilidad o de la identificación. Pues, ¿cómo puede algo ser reconocido con la ley empírica de su devenir y de su variación, si no es contemplado y determinado, *por debajo* de todo devenir, en lo que ello es y permanece «en cuanto sí mismo»? El conocimiento empírico presupone el conocimiento ideal de esencias, aunque no ciertamente en forma explícita. Una ley genoseológica que ha sido indudablemente oscurecida por completo por el positivismo, el sensualismo y el relativismo modernos, y finalmente por el existencialismo.

El conocimiento empírico, por otra parte, se dirige a lo deviniente y cambiante. Aquí no hay intuiciones inmediatas de esencias que apunten a algo único e inmutable (la esencialidad ideal), y que representen conocimientos «necesarios». Aquí

[36] *Tim.*, 87 C.

sólo deben establecerse las leyes fácticamente dadas del devenir y del cambio. Para ello, el «movimiento *sui generis*», que es casual en sentido esencial, aunque causalmente sometido a ley, «recorrerá» siempre de nuevo la ley del cambio de las objetividades a investigar. De donde resultan solamente opiniones y creencias (δόξαι καὶ πίστεις) eventualmente seguras y correctas (βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς) [37]. Del fundamento, presupuesto en todo caso, del curso circular inmutable del ταὐτόν (de la determinidad esencial), toman su impronta las «rotaciones del θάτερον», divididas y siempre y en cada caso distintas, según las leyes devinientes, siempre y en cada caso distintas, de lo cambiante.

El alma espiritual del mundo, con sus dos movimientos de pensamiento espacialmente cíclicos, corresponde del modo más exacto a la organización y al modo de movimiento del edificio físico del mundo, del οὐρανός. El universo corporal fué formado por Dios dentro del alma universal, de tal modo que «la penetró completamente» (μέσον μέσῃ ξυναγαγὼν προσήρμοττεν) [38]. Ella, el alma del mundo, que no solamente «entrelazó todo el edificio del mundo desde el centro hasta la periferia (ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον), sino que lo envolvió también contorneándolo (ἔξωθεν περικαλύψασα), cumplió, como se dice, su rotación «puramente en sí misma» (αὐτὴ ἐν αὑτῇ) y asumió de este modo «el principio divino de una vida racional e imperecedera (ἄπαυστος καὶ ἔμφρων βίος) para todos los tiempos» [39]. Pero también al cuerpo del

37 *Tim.*, 37 B.
38 *Tim.*, 36 E.
39 *Tim.*, 38 B.

mundo le dió el arquitecto divino una figura apropiada [39]. Lo hizo esférico (σφαιροειδές) porque la forma circular, como la forma más idéntica a sí misma de todas las figuras, es la más perfecta. Estimó lo igual mil veces más hermoso que lo desigual. También «hizo al mundo en su contorno lo más exacta y completamente liso que pudo» (ἀπηκριβοῦτο) —plano y cerrado en sí mismo— [41]. Esto fué posible porque el mundo, como la esencia viviente universal creada, que abarca todo lo corpóreo, tanto lo viviente como lo no viviente, y que por ello nada tiene «exterior a sí», no necesita órganos ni miembros. Nada hay fuera de él que sobre él pudiera influir o de lo que él necesitase. ¿Hacia dónde debería moverse y con qué fin? Así, pues, le impartió el único movimiento, de los siete posibles, que más se aproxima a la razón y al conocimiento: «con ritmo regular y en el mismo espacio, en sí mismo lo fué conduciendo y lo dejó moverse girando en círculo, le quitó los otros seis movimientos —hacia delante y hacia atrás, a la derecha y a la izquierda, hacia arriba y hacia abajo— y lo liberó de todo extravío...» [42].

La totalidad del mundo corpóreo-espiritual entero, que de tal modo entra en la existencia, es designado por Platón como «dios». Se trata del dios «que el dios existente desde la eternidad» fabricó antes que nada. «Así, pues, organizó entonces el mundo en su totalidad como un círculo moviéndose en círculo, el cual, único y solitario, por su perfecta coincidencia consigo mismo puede eje-

40 *Tim.*, 86 E.
41 *Tim.*, 33 B.
42 *Tim.*, 34 A.

cutar su giro sin necesitar de ninguna otra cosa, antes bien se conoce a sí mismo en su extensión y está en intimidad sólo consigo mismo, y gracias a todas estas disposiciones, pudo hacer de él un dios feliz» [43]. Veremos que en Aristóteles esta admirable intuición platónica del universo como un «dios feliz» que se basta a sí mismo, con algunas correciones significativas, asume la forma de una concepción cósmico-ontológica, que no sólo tuvo consecuencias históricas de gran alcance para la filosofía natural antigua y medieval, sino que además encierra referencias a la realidad que son decisivas, en un sentido pura y esencialmente metafísico. Y esto es cierto también en particular para el problema del tiempo.

En la construcción y en el tipo de movimiento del alma del mundo, se reflejan la construcción y el tipo de movimiento del cosmos físico. Metafísicamente hablando, tendríamos que expresarlo a la inversa. En la construcción y en el tipo de movimiento del todo físico, como lo vió Platón y como correspondía a las representaciones astronómicas de la época [44], se reflejan la construcción y el tipo de movimiento del alma del mundo. Al ciclo exterior de la diagonal curvada sobre sí mismo de la *chi* (X) universal, para el cual había formado Dios

43 *Tim.*, 34 A.

44 Cfr. Werner Jaeger, *Aristóteles*, Berlín, 1923: «La teoría de los dioses astrales y de la divinidad del cosmos, es decir, del cielo, que recibió en el diálogo aristotélico (περὶ φιλοσοφίας) su formación completa, es, como la cosmología platónica, la expresión duradera de la gran agitación espiritual en que fué sumergido el mundo filosófico del siglo IV por los descubrimientos de la nueva astronomía». Se trata aquí sobre todo de la hipótesis de la circularidad y de la completa regularidad de los giros de los planetas, así como del regreso periódico del conjunto de las constelaciones originarias en el gran año del mundo,

la substancia del alma del mundo, corresponde en la transposición corporal el ecuador universal, que se encuentra en el mismo plano que el ecuador terrestre. Al ciclo interior, para el cual fué curvada la otra diagonal de la *chi*, corresponde la eclíptica o el zodiaco [45]. En el primer círculo se mueve el universo en rotación regular e indivisa alrededor de sí mismo. En ella se funda el movimiento diario de todos los astros en torno a la tierra, de las estrellas fijas y de los planetas, incluyendo el sol y la luna. Hay que considerar, empero, que, según la concepción astronómica seguida aquí por Platón, las estrellas se mueven en torno a la tierra solamente en tanto en cuanto son arrastradas por el movimiento exterior fundamental del cielo del universo. Por eso más tarde puede Platón dejar que el arquitecto del mundo implante en el universo las estrellas, las cuales entonces, iluminadas por el sol como «instrumentos del tiempo», hacen visible la diaria rotación de veinticuatro horas del cielo [46]. La segunda esfera parcial interior al mundo, que con su eje corta oblicuamente la bóveda exterior del cielo (eclíptica), se mueve en dirección opuesta, «de izquierda a derecha», de occidente a oriente [47]. Pero este ciclo mismo se divide en otros siete diacosmos, que giran con especiales movimientos propios de occidente a oriente con los planetas incrustados en ellos. Pero como el segundo ciclo juntamente con sus sub-ciclos es llevado por la rotación diaria del círculo exterior del cielo que va en di-

45 Los dos puntos en que se cortan son los puntos equinocciales.

46 Cfr. el texto que sigue, pág. 144.

47 Cuando el griego se colocaba con la cara vuelta hacia el este, poseía la orientación adecuada para él.

rección de este a oeste, los siete cielos interiores ejecutan realmente un movimiento doble, el cual, según Platón-Timeo, representa una trayectoria resultante «en forma de tornillo» [48].

La rotación superior, es decir, la más externa, del cielo, representa el pensamiento ideal del alma del mundo, a través del cual discurren incesantemente las esencias eternamente idénticas consigo mismas, y son alcanzadas intuitivamente. Por el contrario, las rotaciones interiores, cuyas trayectorias sinuosas son las resultantes de movimientos duplicados y opuestos entre sí, representan el pensamiento del alma del mundo que sólo alcanza la probabilidad, el cual, fundándose en la percepción y en la representación sensibles, reproduce las leyes empíricas, es decir, el modo como éstas dominan el mundo del continuo devenir y del cambio incesante. El cielo con sus movimientos es el campo físico-cósmico inmediato de expresión de los movimientos espirituales del alma del mundo. Esta relación entre la cinética espiritual y la física del mundo, en el sentido de Platón, no puede pensarse de un modo suficientemente estricto y real. Los movimientos circulares del pensar del alma del mundo, en su relación con los movimientos cósmicos correspondientes, no hay que entenderlos como

[48] *Tim.*, 39 A. Jaeger advierte que la derivación del movimiento circular de los astros y del cielo de una causa inmaterial era lo más obvio para un platónico (por ejemplo, para el primer Aristóteles), porque Platón se represetnaba el *nous* como un movimiento circular, y el descubrimiento (entonces reciente) de las regularidades y de la simplicidad matemática de las rotaciones de los cuerpos celestes favoreció la suposición de que un intelecto matemático los mueva. La animación platónica de los astros no tiene nada que ver con las ingenuas creencias populares en Melios y en Selene (Jaeger, *loc. cit.*, pág. 156, nota 2),

un puro símbolo mítico, sino como reales fundamentos causales cósmico-psíquicos de éstos. Mediante su pensar espacial de forma circular, el alma del mundo agita con ella al universo físico que le está íntimamente vinculado. Mientras en silencioso diálogo consigo misma gira meditativamente a través del cosmos de las Ideas eternas, inmutables y siempre idéntico a sí mismo, provoca directamente la rotación del universo físico, totalmente penetrado por ella, alrededor del centro de la tierra. Mientras, por otra parte, apoyándose en un movimiento igualmente inmutable (ideal) de pensamiento, gira aisladamente en torno al objeto del mundo con un movimiento en cierto modo retrógrado, de separación, y de este modo discurre siempre de nuevo meditativamente a través del cosmos multiestratificado de las leyes del devenir, del nacer y del perecer, provoca las complicadas, multiformes y sinuosas trayectorias de los planetas en la eclíptica. Pero hay que dar todavía un paso más para comprender rectamente la relación originaria entre el alma del mundo y el cuerpo del mundo en el sentido del Timeo. Los movimientos de las estrellas representan solamente los invariables movimientos cíclicos del cielo. En bajo y con ellos contempla y piensa el alma del mundo.

Pero ellos mismos no son el objeto, el noema de su pensante diálogo consigo misma. Ellos son únicamente los campos físicos de expresión o los instrumentos físicos de sus operaciones noéticas. La bóveda celeste, en el sentido platónico, se podría caracterizar muy propiamente como el «cerebro» del alma del mundo [49]. Por el contrario, el objeto

[49] Sobre la formación del cerebro humano, dice Timeo

primario de su percepción pensante y de su automanifestación es el centro del mundo mismo, abarcado por la periferia superlunar [50]. Gracias a aquel doble movimiento de rotación, el del τἀυτόν y el del θάτερον, conoció el alma del mundo todo lo que este universo «terrestre» representa y contiene de ser constitutivo y esencial y de devenir fáctico. En sus giros meditativos es ella «tocada» por todo, recibiendo así conocimiento de «cada cosa». Pero, por otra parte, es necesario agregarlo, apoyándose en estos conocimientos verdaderos puede ella a su vez reobrar sobre el universo. Esta acción mutua, ya pasivamente recibida, ya influyendo activamente, entre el alma del mundo y el universo terrestre, hay que distinguirla de la expresiva e instrumental relación causal entre el alma del mundo y las periferias cósmico-celestes del mundo. Estas últimas no representan más que su propio pensar contemplativo —en la doble forma indicada—. Claro que estos campos de expresión cósmico-astronómicos podrían ser igualmente objetos secundarios de investigación y de conocimiento, como el cerebro se investiga, aunque él mismo exista fundamentalmente para hacer instrumentalmente posible el pensar.

Hasta qué punto Platón tomó seriamente y con

(Tim., 73 C bis-E): esta parte del cuerpo, «que como un campo sembrado debía albergar la semilla divina», la redondeó (el dios) por todas partes y la llamó «cerebro» o medula (meollo) de la cabeza, porque, como acabamiento de todo ser vivo, el vaso que la contiene debía ser la cabeza. El universo, según Platón, consta solamente de «cabeza» y «cerebro», porque no necesita los otros miembros.

50 Podríamos llamar a este interior del mundo el mundo «terrestre», con cuya expresión, naturalmente, no sólo designamos, aunque sea particularmente, la tierra misma,

propiedad este fundamento real astronómico-celeste como expresión del movimiento pensante circular del alma del mundo, se advierte por el modo peculiar que tuvo de poner en relación el Todo con la construcción del alma humana, y con la ética e higiene del hombre. En el recipiente en que había mezclado primeramente el alma del Todo, echó el Dios «los residuos de los mismos ingredientes» de que tan artísticamente, en una doble mezcla, había compuesto el alma del mundo, y «los mezcló aproximadamente de la misma manera», aunque «no con igual pureza» que en el alma del mundo, sino «con rangos de segundo y tercer orden» [51]. Las almas humanas fueron formadas de un modo exactamente análogo que el alma del mundo. Así, gracias a su razón y a su espíritu, comprende el hombre tan bien la revolución de lo mismo y de lo igual como la revolución de lo otro y de lo distinto. El alma espiritual e inmortal del hombre, de tal modo conformada por Dios mismo, fué, sin embargo, por orden de Dios, «envuelta y rodeada» por los dioses, igualmente creados entretanto, «en un cuerpo mortal», a la manera de un «vehículo del alma inmortal, y no sólo eso, sino también provista de otras partes mortales del alma, o «géneros del alma», una de las cuales, la «belicosa», fué alojada en el pecho, y otra, la «apetitiva», debajo del diafragma [52]. Así, «las revoluciones del alma inmortal», a la creación del primer hombre, como ahora todavía al nacimiento de cada uno, fueron encerradas, y lo están todavía, en un cuerpo, el cual, gracias a la alimentación necesaria y

[51] *Tim.*, 41 D.
[52] *Tim.*, 69 E-70 A.

a otras influencias elementales externas, afluye y refluye en una especie de «corriente poderosa» [53]. Al principio, el alma inmortal, que vive ella misma en la «cabeza redondeada», no puede dominar este torrente corporal, pero tampoco es dominada completamente por él. Si los influjos exteriores encuentran el alma espiritual *misma* en forma de impresiones sensibles o sensaciones, entonces los círculos espirituales del alma son tan conmovidos, perturbados y desordenados, que «arrastran consigo el alma en toda su circunferencia» [54]. Por eso es ella «al principio inconsciente» (ἄνους), cuando se entreteje (embrionariamente) con un cuerpo mortal. Es cuando el «torrente del crecimiento y de la alimentación afluyen en medida más restringida», y cuando a ello se añade la alimentación adecuada del alma mediante una formación espiritual, cuando «las revoluciones recobran la calma, adoptan de nuevo su propio camino y se afirman en él cada vez más a medida que pasa el tiempo». Mientras se «dirigen según la marcha natural de cada círculo», pueden «nombrar con nombre adecuado lo otro y lo mismo» (que les sale al encuentro) y hacen así «a su dueño razonable» (ἔμφρων) [55]. Pero por el descuido de todo ello, el hombre vuelve otra vez al Hades incompleto y privado de inteligencia (ἀτελὴς καὶ ἀνόητος). Porque cuando las revoluciones del alma espiritual son perturbadas y desordenadas, el hombre es como alguien que anduviese de cabeza, llamando a la derecha izquierda y a la izquierda derecha y designando lo «mismo»

[53] *Tim.*, 58 A.
[54] *Tim.*, 44 A.
[55] *Tim.*, 44 B.

y lo «otro» de manera opuesta a la verdad, resultando así falso (ψευδής) y demente (ἀνόητος) [56]. «Señalar lo mismo y lo otro de manera opuesta a la verdad» significa —podríamos añadir— concebir lo realmente «eterno», puesto que es lo esencial en las cosas, y cuya investigación conduce a la verdadera ciencia (filosofía), como algo llegado a ser, perecedero, sólo relativo y artificialmente abstracto, y, por el contrario, considerar lo realmente cambiante, deviniente y relativo, y cuya investigación sólo puede conducir a una ciencia hipotética, a una sabiduría de lo verosímil, como lo llamado «eterno», pretendidamente permanente y válido. En este sentido se podría decir que la moderna evaluación del mundo y del conocimiento es como la de un hombre «puesto cabeza abajo».

«Por el contrario, quien se ha consagrado al afán de aprender y a la adquisición de conocimientos verdaderos y ha ejercitado la fuerza del saber por encima de todas las demás fuerzas de su alma, llegará también... necesariamente, si logra alcanzar la verdad, a llevar en sí mismo pensamientos inmortales y divinos, y... en cuanto la naturaleza es capaz de inmortalidad, no rezagándose en ninguna parte, pues que aspira siempre a lo divino y ha dejado al divino espíritu protector (δαίμων) [57] que en el mismo habita prosperar hasta la más bella perfección, será enteramente feliz. Ahora bien, para cada ser hay sólo un modo de cuidado y aspiración, a saber: que se le deje participar en la alimentación y en los movimientos que le son

[56] *Tim.*, 43 E-44 A.

[57] Dios ha otorgado al hombre la parte más perfecta del alma, el alma inmortal y espiritual, como su *daimon*.

adecuados; pero lo divino en nosotros es semejante a las rotaciones y movimientos del pensamiento del universo. Cada uno debe, pues, seguirlos y reordenar los movimientos circulares que tienen lugar en nuestra cabeza, pero que fueron perturbados por el modo de nuestro nacimiento, mediante la investigación de la armonía y de las evoluciones cíclicas del todo, y elevar al pensador a la semejanza con lo que fué pensado como su naturaleza originaria, para alcanzar así aquella meta de la vida que los dioses propusieron al hombre como la más perfecta para el tiempo presente y para los venideros» [58]. Es éste uno de los últimos resultados del *Timeo*. Fundándose en él, se puede decir: la afirmación de que la esencia del alma espiritual consiste en el doble movimiento cíclico del pensamiento, y que por ello es algo constitutivamente «espacial», se encuentra en el centro de las explicaciones del *Timeo*. Ella indica el punto en el cual lo cosmológico y lo antropológico alcanzan su más exacta analogía. Y lo primario en ella está en el lado de lo cosmológico [59]. En el hombre invulnerado en cuerpo y alma, a quien alguna vez «le será permitido regresar a la morada del astro que le es semejante y llevar allí una vida feliz y conforme a su carácter» [60], los movimientos cíclicos que tienen lugar en su razón, y por ello al mismo tiempo en su cabeza, deben guardar perfecta concordancia

[58] *Tim.*, 69 B-D.

[59] Así, Stenzel subraya repetidamente que la transposición de las representaciones anímicas a los astros, como las lleva a cabo también Aristóteles, no debe ser concebida primariamente como una introyección de la vida interior individual-personal en los movimientos astrales, sino más bien, por el contrario, como una «cosmosización» del alma (Stenzel, *loc. cit.*, pág. 157).

[60] *Tim.*, 52 B.

con los movimientos y evoluciones cíclicos del pensamiento del Todo. Pero aquí en el Todo, los movimientos cíclicos del pensamiento del alma del mundo son lo primario, y las revoluciones astronómicas del Todo, por el contrario, la expresión directa de aquéllos en lo físico.

¿Qué «ve» entonces el hombre, según Platón-Timeo, cuando mira hacia el cielo y llega a medir y a descifrar en el curso diario, mensual o anual de los astros las revoluciones de los superpuestos diacosmos divinos? «Ve» la meditación del alma del mundo en su doble forma circular. Vemos en la expresión, en el gesto de un hombre, su alegría o su tristeza, su emoción, su angustia, su espanto, pero también el modo de su trabajo espiritual, su penetrante reflexión, su lúcido e intuitivo meditar. Pero estas relaciones entre lo espiritual y lo corporal, por estrictas que sean, quedan todavía muy lejos de la inmediatez con que los platónicos se hacían presentes en los movimientos del cielo los movimientos pensantes del alma del mundo. Si nuestra ciencia pudiera establecer con seguridad que ciertos movimientos celulares perfectamente determinados y ciertas corrientes nerviosas del cerebro humano corresponden a ciertos modos de pensar del espíritu humano, y cómo éstos se expresan mecánicamente en aquéllos, «tendríamos» entonces en un cerebro puesto al descubierto los movimientos intelectuales del hombre con la misma exactitud con que Platón-Timeo «tenía» y veía los movimientos intelectuales del alma del mundo en las trayectorias de los astros.

Pero esto tiene más alcance del que hasta aquí se le ha concedido.

Llegamos a la concepción del tiempo del *Timeo*. «Para que el tiempo fuera producido» puso el formador del mundo el sol, la luna y las otras cinco estrellas móviles como instrumentos del tiempo «en los siete círculos que describían la rotación de lo otro», siempre una sola estrella móvil en cada uno de los diacosmos subdivididos [61]. «Pero para que existiese una medida precisa para la mutua relación de velocidad y de lentitud con que se movían las ocho revoluciones, encendió Dios en la segunda revolución, a contar desde la tierra, una luz, justamente la que ahora llamamos el sol, para que luciese lo más posible a través de todo el universo y los seres vivos fuesen partícipes hasta donde fuese conveniente para ellos, de la medida de los números, de la que se percatarían por la rotación de lo mismo y de lo igual. De este modo y según esta disposición nacieron el día y la noche, como la revolución del único y más racional movimiento circular; el mes, cuando la luna ha terminado su circunvolución y ha recobrado al sol; y finalmente el año, cada vez que el sol ha circunscrito su carrera» [62]. Así, los astros están ahí para hacer visibles a todos los seres vivos que de ello son capaces, y especialmente al hombre, las revoluciones del universo; para hacérselos visibles y descubrirles, según sus medidas exactas. En un cielo sin sol, luna ni estrellas, no podríamos descubrir las silenciosas revoluciones del cielo según sus formas múltiples. Las estrellas fijas también fueron puestas en el círculo más externo del cielo como instrumentos del tiempo; ellas, que fueron dioses,

[61] *Tim.*, 38 C.
[62] *Tim.*, 39 B-C.

bien redondeados y, «a imitación del universo», en su mayoría formados de fuego [63]. También tratándose de los astros particulares reaparece la inmediata relación expresiva entre la estructura anímica espiritual y los movimientos corporales. Tales son «los que piensan siempre lo mismo sobre lo mismo y para sí mismos», y se mueven «en el mismo espacio y de la misma manera» alrededor de sí mismos [64], pero además son llevados «hacia adelante» con la revolución de lo mismo y lo igual cósmicos, es decir, del cielo exterior. Los dioses de las estrellas fijas evidentemente meditan sólo en intuición ideal de esencias; las estrellas móviles, por el contrario, en un movimiento «retrógrado» del pensamiento, sobre las fácticas leyes del devenir y del cambio. Hasta tal punto vió Platón el movimiento de revolución espiritual y corporal del universo como *Uno*, que en ese pasaje [65] caracteriza las estrellas fijas como aquellas que son trasladadas inmediatamente «en el pensamiento racional de lo más poderoso como sus compañeros» [66]. Pero nunca se identifica el lado espiritual con el lado físico del universo divino ni se designan sólo como dos aspectos de una y la misma cosa, ni se ve el lado físico sólo como pura proyección fenoménica del espiritual. Precisamente porque lo anímico cósmico y lo físico cósmico representan entidades óntica y esencialmente distintas, aunque espacial y cíclicamente análogas en sus estructuras estáticas y cinéticas fundamentales, puede lo físico expresarse

63 Todos los astros, también la tierra, son «dioses».
64 *Tim.*, 40 A-B.
65 *Tim.*, 40 A.
66 *Tim.*, 40 A.

directamente en lo anímico de un modo real [67].

Cuando el hombre, gracias a las estrellas, divisa los distintos movimientos celestes en sus períodos cíclicos originarios no sólo intuye los espacios celestes superpuestos y su cinética, sino que intuye también el «tiempo» con sus medidas cósmicas originarias. Días, noches, meses y años son «formas» (εἴδη) del tiempo que imita la eternidad, y que se mueve en círculos según las relaciones numéricas [68]. «Tiempo» aquí significa, por tanto, la organización temporal del mundo, el gobierno del tiempo, la economía temporal. Yo le he llamado también la omnitud del tiempo o el cosmos temporal. Con los ciclos celestes, superpuestos e incluídos unos en otros y rotarios, en sus mediciones periódicas y en sus relaciones de medida, que son realizados evidentemente por las estrellas, se configura y se organiza el gran reloj del universo. Pero ¿no representa bajo tal aspecto el tiempo timeo-platónico nada más, justamente, que el tiempo cósmicamente medido? ¿Medido, por supuesto, con unidades de medida que se encuentran originariamente en el universo mismo? ¿No significa otra cosa que el tiempo astronómico que todavía hoy poseemos y utilizamos, aunque de un modo algo más exacto? Con esto no haríamos justicia a la concepción platónica del tiempo tal como se dibuja en el Timeo. En primer lugar, es algo completamente distinto ver en el «cielo» solamente los movimientos de los cuerpos celestes con sus medidas espacio-temporales, que considerarlos —como lo hizo Pla-

67 Este hecho es fundamental para las relaciones del cuerpo y del alma en general. Cfr. *Bios und Psyche*, *loc. cit.*

68 *Tim.*, 38 A.

tón— como expresión de procesos espirituales del alma del mundo. Las medidas originarias de la economía temporal tienen aquí su origen inmediato, metafísicamente real: en los correspondientes movimientos cíclicos del pensamiento del alma del mundo. Pero esto significa que el cosmos, con las periferias celestes y sus revoluciones, asciende a lo trascendente en modos cada vez más altos y espirituales. No se puede precisar esto suficientemente. Es un error radical creer que se trata de una concepción irreflexiva del mundo griego y medieval, cuando evidentemente también para nosotros el sol, la luna y las estrellas parecen salir y ponerse, y los idiomas siguen expresándolo así. Para esto sigue siendo decisiva la impresión aparente. Sin embargo, para los griegos orientados en astronomía y en filosofía, los astros no salían o se ponían ellos mismos, sino sólo *con* los diacosmos y sus revoluciones —algo no perceptible por los sentidos, y únicamente comprensible en una visión espiritual—. Pero además, y esto es lo más esencial, el griego «platónico» no sólo creía penetrar con cada movimiento celeste, incluídos los planetarios, en un fundamento superior cósmico-anímico del mundo, sino que, además, con el cielo de las estrellas fijas, creía enfrentarse con la periferia extrema o más alta, con el límite del universo *entero*. Y como este último, en un sentido supremo y primariamente fundamental, estaba metido en el alma del mundo y rodeado por ella, resulta que, con el cielo ígneo, «veía» al mismo tiempo *fuera* de este mundo y por cima de él, penetrando en su proto- o super-fundamento metafísico —en este caso, psíquico-metafísico—. «La estrella fué para el hombre

clásico el mensajero de Dios, un trazo luminoso del más allá, una aparición de rango mítico-sagrado... en las apariciones celestes trasladó lo terreno a lo metafísico...» [69]. Veremos lo esenciales que son para Aristóteles, que supo comprender todo esto de un modo ontológico-categorial, estas intuiciones cósmicas, fundamentales para la elaboración de un superespacio y sobre todo de un supertiempo eónico.

Pero hay todavía otro momento que separa radicalmente el «tiempo» del *Timeo* del tiempo medido astronómicamente, en el sentido moderno. El tiempo formado por Dios para el mundo debe ser «una copia en movimiento según la pluralidad del número» de la «eternidad que permanece en la unidad». Pero ¿qué hay en semejante tiempo, dividido en períodos cósmicos y medido, de copia «eterna» de la eternidad? El que este tiempo mundano se mueva en una pluralidad numerable de períodos astronómicos, constituye lo más propio de él, su específica temporalidad. ¿Dónde podemos encontrar aquí la imagen de la eternidad que permanece en la unidad? Desde nuestro punto de vista moderno vemos la corriente del tiempo, sin más, en extensión homogénea y rectilínea, viniendo de lo ilimitado y yendo hacia lo ilimitado, al menos según la posibilidad formal. Ese transcurso del tiempo extendido en línea recta puede también sin más ser medido por las medidas astronómicas del movimiento dadas de una vez por la naturaleza. Pero esta medición se puede fundar también

[69] De *Überwindung von Raum und Zeit*, *Rauchs Weltraumbücher*, epílogo del doctor Gotthard Bunther, Nueva York, enero 1952.

exactamente igual en cualquier otra unidad de medida periódica del tiempo, natural o artificial [70]; por ejemplo, actualmente el reloj de cuarzo. La relación del tiempo platónico con las unidades de medida originarias del cosmos, en cambio, no tiene un sentido accidental, sino esencial. El tiempo platónico es producido como «copia de la eternidad». Este interno carácter de copia que tiene el tiempo, con relación a la eternidad, sólo se hace visible en el reloj cósmico del universo.

Al original, según cuya «esencia y naturaleza eterna» formó el constructor divino la copia temporal, le llamó Platón un «ser inmóvil, que se mantiene siempre de la misma manera», al cual no le pertenece nada de «lo que el devenir ha vinculado con las cosas que se mueven en el mundo sensible», ningún «fué» ni «será», sino solamente un «es» [71]. Para Platón, eternidad es esencialmente presencia o actualidad. Ya las locuciones: lo originado, lo naciente «es» naciente, lo que llega a ser naciente «es» eso mismo, son inexactas, dice Timeo en el mismo pasaje, porque tal manera de expresarse incluye un «ser», que no le pertenece a ninguna de esas cosas. Pero ¿cómo puede lo que es *solamente* perecedero, y en sentido estricto nunca presente, imitar lo puramente presente? [72]. Según Boecio [73], eternidad es «la total y perfecta posesión simultánea de una vida inacabable»: *in-*

70 Cfr. apéndice, *Medición del tiempo.*

71 *Tim.*, 38 A.

72 Que Platón tiene aquí a la vista el tiempo (temporal) mismo, distinto del tiempo medido cósmicamente, se desprende de su doble referencia al «fué» y al «será», a los que llama formas esenciales (εἴδη) del tiempo producido, mientras que designa a los días, meses y años como partes (μέρη) del tiempo.

73 Boecio, *Consolatio Philosophiae.*

terminabilis vitae tota simul et perfecta possessio; una definición que jugó un papel fundamental durante toda la Edad Media y que Tomás de Aquino adoptó como fundamento de sus análisis sobre el tiempo y la eternidad en la *Summa theologica* [74]. La simple presencia del ser ilimitado y la posesión completa del mismo son de hecho expresiones sinónimas. También Platón con la «eternidad» pudo haberse representado —en virtud de su perfecta presencia— no otra cosa que una totalidad cerrada en sí misma, con todo lo que tal eternidad contiene de ser y de existencia. La presencia absoluta de la eternidad no puede ser imitada por el tiempo (temporal), pero sí puede serlo una cierta «totalidad del ser». Con los períodos cósmicos más pequeños, días, meses y años, se da ya la comprensión conjunta del constante perecer en forma de unidades circulares que vuelven sobre sí mismas y que representan totalidades continuamente repetidas. El movimiento cíclico es el símbolo formal de una unidad y totalidad cerradas —*en* el movimiento—. El lugar de cada punto, dentro del movimiento circular, varía constantemente, pero el movimiento total ocupa siempre el mismo espacio. No «adelanta». Pero por ello mismo tampoco adelanta ninguno de los «puntos» a él pertenecientes. Repiten constantemente la misma trayectoria [75]. El movimiento circular realiza en verdad la imagen de «lo que permanece en la unidad» a través de «lo que se mueve según la pluralidad del número».

74 Edición académica, I vol. qu. X, 1.

75 Sobre lo que Aristóteles hizo de tal «rotación», que en cuanto revolución celeste eterna envuelve el universo entero, confróntese segunda parte, II.

Tenemos, pues, ahora, ciertamente, con el curso del día, del mes y del año un movimiento formalmente circular. Pero, en primer lugar, se refiere solamente a una parte del curso completo del tiempo, y, en segundo lugar, el acontecer comprendidos en él, aunque ofrece identidad formal, es siempre distinto en cuanto al contenido. Para que el curso del tiempo llegue a ser una verdadera copia de la eternidad, debe, en primer lugar, cerrarse en sí mismo como un *todo* de forma circular, y, en segundo lugar, el contenido óntico concreto incluído en él debe ser a su vez idénticamente recurrente. Porque eternidad es abarcamiento total (presente) del contenido (ilimitado) del ser. Después que Timeo ha descrito el origen del cambio del día y de la noche, del mes y del año, por las revoluciones, manifestadas en sus astros, del cielo de las estrellas fijas y del cielo de los planetas, como, por ejemplo, la Luna, Venus y Mercurio [76], prosigue así: «... pero los hombres no han considerado, o lo han hecho en escasa medida, las evoluciones de las otras estrellas, y por eso, ni les dan nombres especiales ni las miden unas con otras a través de observaciones establecidas según números hasta el punto de ignorar realmente que sus trayectorias, de una pluralidad maravillosa y en cantidad desconcertante, determinan también un tiempo». Pero es «a pesar de todo posible observar que el número integral del tiempo completa también el gran año», a saber, cuando todos los planetas han regresado al mismo signo del zodiaco y se encuentran con sus centros situados so-

[76] *Tim.*, 38 C-39 C.

bre el mismo radio del globo del mundo [77]. Pero al término del gran año completo, que Platón también en otros diálogos suele fijar en diez mil años, todos los acontecimientos universales en él comprendidos vuelven a comenzar, para repetirse de manera idéntica. Pues se considera que la totalidad de los acontecimientos temporales, tanto del universo como de la humanidad, viene exigida por las constelaciones de las estrellas. Este es el curso cíclico de todas las cosas, que, bajo el influjo de doctrinas orientales, persas sobre todo, jugó un papel central en las concepciones astronómicas y cosmológicas de la Academia. Representa, en efecto, una especie de copia de la eternidad. «De tal manera, y con tal fin, fueron producidas todas las estrellas, las cuales recorren el espacio universal en líneas sinuosas, a saber, para que este mundo vivo sea lo más semejante posible al viviente perfecto y sólo asequible al pensamiento, al κόσμος νοητός, a imitación de su naturaleza eterna» [78]. Si la naturaleza y la historia humana se desarrollan en grandes períodos idénticos unos a otros, entonces su contenido entero formaría en realidad una totalidad cerrada, la cual permanece «eternamente» siendo lo que es, aunque, a distinción de lo eterno absoluto, se mueva y avance según la «pluralidad del número», es decir, en períodos que en sí mismos son transitorios y que se siguen unos a otros. La corriente del tiempo, que inexorablemente se precipita en la nada, se ha convertido, por

[77] *Tim.*, 39 C-D. Cfr. Susemihl, *loc. cit.*, introducción, páginas 648 y sigs.
[78] *Tim.*, 39 D-E.

la repetición de períodos idénticos, en una copia «eterna» de la eternidad.

San Agustín, en la *Civitas Dei*, señaló esta teoría cósmica de los ciclos como profundamente anticristiana. Hoy se suele destacar bajo muy distintos aspectos el pensamiento occidental, que se hace histórico desde Cristo, frente al pensar ahistórico de la antigüedad grecorromana. La ahistoricidad de la concepción antigua se asimila, en este caso, con el pensar cíclico. Las representaciones históricas de Heródoto, de Tucídides, del mismo Polibio tuvieron realmente este carácter cíclico y periódico. «La ley natural del movimiento del acontecer histórico es una constante sucesión de plazos políticos en que el final de cada período evolutivo trae consigo de nuevo el comienzo» [78]. En oposición a ello —indica Löwith— está el pensamiento occidental, completamente secularizado, incluso el pensamiento de Nietzsche, que retrocede a la concepción anticristiana de «un eterno retorno de todas las cosas», pero, sobre todo, las concepciones existencialistas, de cuño histórico indubitable. Los griegos preguntaban por el *Logos* del cosmos, y no como los judíos y cristianos por el Señor de la Salvación, desde cuyo ingreso histórico en el mundo quedó orientada, al menos formalmente, la historia universal. El griego fué tan impresionado por la belleza y el orden del mundo que traspuso al mundo histórico la ley natural universal del movimiento periódico circular, tal

[78] Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, en «Anteile», *loc. cit.* Cfr. también Helmuth Plessner, *Über die Beziehung der Zeit zum Tode*, Eranos-Jahrbuch Bd., XX, 1951.

como aparece año tras año en la evolución de los cuerpos celestes» (Löwith).

Pero surge ahora la pregunta de por qué exactamente la concepción que conduce a convertir el acontecer temporal en imagen de la eternidad —y que en sentido formal lo convierte en tal— destruye lo más íntimo del concepto cristiano del universo. La respuesta es fácil. A la historia natural y humana, tal y como transcurre de hecho, se le imprime un *placet* divino por medio de ese eterno retorno de períodos idénticos querido por «Dios». No queda aquí ningún lugar posible para la necesidad de una redención ni de una recreación del hombre y del mundo en el último día. Ciertamente, también para los griegos, y sobre todo para Platón, el acontecer real del mundo y de los hombres fué nada menos que divinamente bello, bueno y perfecto. Fué nada menos que «ideal». No obstante, la inmutable fijación de tal acontecer por un «eterno» retorno periódico no fué evidentemente razón bastante para que el griego preguntara por un último sentido y fin metafísico de tal facticidad universal [80]. Por el contrario, en el *redondeamiento* final del acontecer universal dentro del cuadro de las revoluciones cíclicas iguales ha de situarse para el griego la adquisición de sentido de lo aparentemente sin-sentido, la última ordenación de lo aparentemente sin orden. Porque la rotación *es* el símbolo de toda armonía e integridad. Es la imagen de la eternidad. Tal primacía de lo formal sobre el con-

[80] Como lo hacen, según Löwith, Hegel y todos los modernos.

tenido es para el cristiano, incluso para el secularizado, difícil de admitir.

Sin embargo, si el mundo actual, y con él el transcurso efectivo del mundo, fuese íntegro y perfecto también en su contenido, entonces ese giro eónico eterno de todas las cosas podría ser una copia de la eternidad, no sólo en sentido formal, sino también en el sentido del contenido. Sería una plenitud vital que representaría en la pluralidad móvil de los períodos sucesivos lo que encierra la eternidad en «la total y perfecta posesión simultánea». Entonces la suposición de una eterna rotación de las cosas no sería ya sin más nada anticristiano. Sin duda, tal construcción significa en última instancia una imposibilidad ontológica. El mundo temporal perecedero no puede ser «íntegro», ni según su contenido, ni según su modo de existencia, que está vinculado al «no-ser». En un eón íntegro debería ser totalmente abolida la forma misma de la temporalidad [81]. Sin embargo, nos parece como si Platón y otros espíritus antiguos, con tales concepciones, hubiesen tenido ante los ojos secretamente el modelo de un mundo íntegro «paradisíaco». Y todavía hay que agregar algo que en las discusiones actuales se pasa por alto, a saber, que la rotación del acontecer actual del mundo no lleva consigo ya el sello de lo anticristiano. Veremos más adelante que el concepto del eón encierra ya en sí mismo, para este mundo temporal nuestro, una forma cíclica [82]. La temporalidad en modo alguno necesita

[81] Cfr. segunda parte, II y III, sobre todo III, 6.

[82] Se debe distinguir entre un eón íntegro «llegando a ser» y el eón actual no íntegro. Cfr. segunda parte, III, 3-6.

tener la forma de una línea extendida. Sólo y únicamente una repetición *ad infinitum* del curso temporal con identidad de contenido haría irredimible nuestro eón temporal. La rotación de los astros descubre, según Timeo, a los habitantes de la tierra las revoluciones del cielo, por las cuales son llevados los dioses astrales mismos. Las constelaciones funcionan como instrumentos para la producción del tiempo [83], puesto que traen a representación visible el cosmos temporal. Pero revelan más, y más profundamente, el tiempo. Los movimientos físicos del cielo son la expresión de procesos espirituales que tienen lugar en el alma universal. Es el alma universal la que, con su eterno soliloquio cósmico, lleva en sí la misteriosa medida original de todos los períodos del mundo, y con ellos de toda la economía del tiempo, y los traspasa al mundo corporal. En su pensar meditativo se encuentra también la medida original del gran año del mundo. En lo cósmico anímico trascendente están las raíces del cosmos temporal de Platón. Faltaba poco para que Plotino convirtiese el alma del mundo en el tiempo verdadero y real. Pero antes dió Aristóteles un paso en dirección completamente distinta, traduciendo la concepción mítica y metafísico-espiritual del tiempo de Platón-Timeo a términos filosóficos categoriales y ontológicos, y penetrando con ellos en conceptos esenciales de validez definitiva.

[83] *Tim.*, 38 E-39 C.

III

LA PERIFERIA EONICA DEL MUNDO. ARISTOTELES

1. *El cosmos aristotélico*

El cosmos aristotélico, en sus rasgos físicos y astronómicos fundamentales, es igual que el pitagórico-platónico. Aristóteles atribuye a la concentricidad de todas las esferas celestes el mayor valor para preservar la unicidad del edificio del cielo. Por eso no quería saber nada de un movimiento giratorio o de un rodar hacia adelante de los astros, como lo supusieron otros filósofos griegos. Tal movimiento hubiese roto la continuidad del universo [1]. Los astros son para Aristóteles, como para Platón y los pitagóricos, de naturaleza divina [2]. En sus puntos de vista astronómicos especiales, Aristóteles se adhirió a Eudoxo y a Kalipo. El genial Eudoxo, matemático y astrónomo, pero también familiarizado con la vieja sabiduría, especialmente de los pueblos babilónico y egipcio, y con conocimientos médicos y filosóficos, el

1 *De Coelo*, 290 a.
2 Cfr. íb., Prantl, II, 8.

«milagro polifacético», amigo de Platón, llegó a Atenas en 364 a. d. C. con su escuela de Cyzico, «un acontecimiento sensacional» para la Academia [3]. El agregó al movimiento unitario de todas las esferas del universo, de este a oeste, el movimiento opuesto de una esfera celeste que gira de oeste a este. Gracias a él fué dividida en dos partes la anchura total del zodíaco, y fueron aclarados los movimientos anuales de los planetas. A ello se añadió una tercera esfera que se movía también de oeste a este y que cortaba la anchura del zodiaco oblicuamente: la eclíptica. De Eudoxo procedían también muchas otras construcciones análogas, que fueron completadas por su no menos famoso discípulo Kalipo, y finalmente por el propio Aristóteles en comunidad con Kalipo. Aristóteles completó con catorce nuevas esferas las treinta y tres establecidas por Kalipo. Resultaron así cuarenta y siete movimientos eternos o esencias divinas en el edificio celeste [4].

También para Aristóteles hay necesariamente un único universo. Después de haber aducido en su tratado *Del Cielo* [5] varias pruebas en favor de la unicidad del universo, se enfrenta con la posible objeción de que también el mundo, sin embargo, como cosa individual perceptible por los sen-

[3] Cfr. Werner Jaeger, *Aristóteles*, *loc. cit.*, pág. 15 y siguientes, pág. 133 y sigs., pág. 367 y sigs., entre otras. Los conceptos astronómicos de Aristóteles se encuentran sobre todo en el cap. 8 del libro Δ de la *Metafísica*, que con su carácter antiguo y especulativo representa, según Jaeger, una intercalación entre el cap. 7 y el 9. Esta, según toda probabilidad, fué realizada por un editor contemporáneo de la *Metafísica*, pero se refería directamente a un auténtico ensayo anterior de Aristóteles.

[4] *De Coelo*. Anot. por Prantl, II, 37.

[5] Ib., 277 b-278 b.

tidos, consta de materia y forma. Como en todas las cosas físicas individuales, se podría distinguir también en el mundo la forma o concepto esencial creador (τὸ τί ἦν εἶναι) y la materia individualizada, es decir: *el* «ser del edificio celeste» como tal, en su esencia general, y «*este* ser del edificio celeste», como ejemplar individual concreto [6]. Pero, ¿no tendría que haber entonces varios ejemplares del «mundo»? Sin embargo, prosigue Aristóteles, podría haber un todo único, puesto que constaría de toda la materia existente. ¿De qué podría entonces ser formado un segundo? Por más que esto nos suene a ingenua fundamentación empírica, Aristóteles apunta con ella a algo esencial. El universo no es una formación individual cualquiera entre otras. Es —podemos interpretarlo así— *el* «todo» según su esencia. No solamente contiene en sí mismo fácticamente todas las demás materias y sustancias, sino que pertenece a su esencia individual el incluir todo eso. El es lo envolvente sin más y en cuanto tal. ¿Cómo puede *el* continente concreto tener a su lado otro continente? Ello aboliría su propia esencia. Es bastante sorprendente que, siendo el universo una cosa individual concreta, llene, sin embargo, enteramente como tal su especie esencial completa. El mismo representa *in concreto* toda su especie. No puede haber más ejemplares de su especie. Más tarde dirá Tomás de Aquino que las esencias espirituales, los ángeles, representan especies completas. Pero en Aristótees no se trata de una esencia espiritual, sino de una sustancia física que,

[6] Ib., 278 b.

sin duda, es vivificada por una multitud de otras sustancias físicas envueltas en ella. Tal es la verdadera concepción fundamental del universo en Aristóteles, aunque él no la exprese en esta forma, como lo veremos por las determinaciones categoriales decisivas que con el universo enlaza.

Aristóteles, como Platón, concibe el todo como una esencia divina viviente, como un ζῷον, aunque también en este punto particular hace reproches a su maestro. Los antiguos habían supuesto que el mantenimiento del edificio celeste necesitaba de algún Atlante que lo sustuviese. Pero también los que más tarde «compusieron la fábula del nacimiento del mundo» trataron el cielo como si tuviese pesantez, y como si los cuerpos superiores fuesen de la especie de los terrestres. Por eso pusieron bajo el edificio del cielo, «como soporte, un poder animado de modo mítico» [7]. Esta es el alma universal de Platón. Pero, en opinión de Aristóteles, el edificio celeste no necesitaba un alma para ser mantenido regularmente en su existencia, como si necesitase ser violentado en cierto modo para su posición y movimiento. Esto parece ya inaceptable, porque entonces el alma del mundo se convertiría en algo totalmente «privado de reposo». Ni siquiera le sería concedida la tregua del sueño, que sirve a las almas mortales como estadio de descanso, «sino que necesariamente, sin pausa ni remisión, tendría que cargar con el destino de un Ixión» [8]. En verdad, dice Prantl, la

7 Ib., 284 a: ἀνάγκην ἔμψυχον. Según Prantl, «necesidad animada».

8 Ib., 284 a. Prantl: «mientras ella es sempiterna e inconsumible».

alegoría de Ixión agarrado a la rueda es muy acertada para el alma del mundo, extendida, según Platón, por Dios a través del universo [9]. Uno de los cambios más importantes realizados por Aristóteles en la teoría de Platón acerca de la periferia del universo fué la renuncia expresa al alma universal [10]. En su lugar aparece con Aristóteles el motor inmóvil, el dios trascendente al que se le adjudica razón y vida, pero no movimiento ni alma. Con esta transformación cambia también fundamentalmente la relación del primer motor con el universo movido. Platón había establecido en *Las Leyes* [11] tres posibilidades según las cuales se puede pensar la influencia del alma moviente sobre el cuerpo movido del mundo: primero, viviendo dentro de él, como nuestra alma en nuestro cuerpo; segundo, empujando con fuerza desde fuera en forma corporal; y, tercero, dirigiendo la estrella o la esfera astral «con fuerza sorprendente sobre toda medida». Platón había asumido la primera posibilidad; Aristóteles, la última [12], con el dios motor inmóvil que dirige el universo con «fuerza sorprendente sobre toda medida», y en primer lugar, el cielo más externo, la periferia universal, el *primum mobile*. Aquí está lo decisivo para nuestra articulación. ¿Qué es esta

9 Ib., anot. por Prantl, II, 2.

10 Julius Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, *loc. cit.*, página 159. Sin embargo, este rechazo del alma del mundo en Aristóteles no es unívoco y está sometido a evolución. Sólo la negó Aristóteles permanentemente en tanto en cuanto el alma del mundo debía mover al *primum mobile* contra su propia naturaleza «pesada».

11 Stenzel, *loc. cit.*, pág. 159.

12 Según Jaeger, cfr. Stenzel, *loc. cit.*, pág. 159.

periferia del mundo para Aristóteles? ¿Qué es su movimiento cíclico?

En el *Timeo* el universo era redondo, plano y liso, sin miembros ni órganos, que eran innecesarios, puesto que no existía nada fuera del mundo, pero de los cuales tampoco necesitaba el «Dios» (el mundo), perfectamente suficiente en sí mismo. Después de haber probado que no puede haber más que un solo edificio celeste, Aristóteles prosigue así en ese pasaje, único en su especie, del tratado *Del Cielo* [13]: «Pero al mismo tiempo es claro que fuera del edificio celeste no existe ningún lugar, ningún vacío, ningún tiempo.» Porque un vacío es aquel en el cual, de hecho, precisamente [ahora] no se encuentra ningún cuerpo, pero en el cual podría encontrarse un cuerpo. Ahora bien, fuera del Todo no puede haber ni encontrarse, por esencia, un segundo cuerpo. Así, pues, no puede haber tampoco fuera del universo ningún espacio vacío. Por otra parte, el tiempo es «el número del movimiento». Pero no hay movimiento sin un cuerpo existente en la naturaleza. Por eso no puede

13 *De Coelo*, 279 a: Jaeger (op. cit., págs. 323 y sigs.) ha dado la prueba de que este comienzo del segundo libro, por su estilo elevado, por la solemnidad de la expresión, por la riqueza de sus recursos retóricos, por sus audaces imágenes, se aparta tanto del estilo y del método de las otras exposiciones escolásticas usuales del Aristóteles posterior, que sólo pudo haberse originado en adaptaciones de partes enteras del libro III del diálogo aristotélico juvenil. Su composición entonces estaría en estrecha conexión con la Academia platónica posterior (aproximadamente, de uno a dos años después de la muerte de Platón) y con el mundo ricamente desplegado de especulaciones físico-astronómicas de aquel tiempo. Aristóteles, sin embargo, adaptó enteramente esa parte en su escrito posterior *De Coelo*, que quedó así tras esta concepción grandiosa.

haber tampoco ningún tiempo fuera del universo. Así, dice Aristóteles, el edificio celeste no está tampoco en un lugar, ni produce un tiempo que lo envejezca, ni podría darse en él cualquier clase de cambio, ni tampoco algo que perteneciese a un orden más allá de la revolución extrema, sino que «existe inmutable e impasible, hasta el fin del eón completo, poseyendo la vida mejor y la más autosuficiente (αὐταρκέστατος)» [14]. Aristóteles nos indica en seguida lo que debemos entender aquí por eón: «Pues [ya] los antiguos usaron [la palabra] αἰών en un sentido divino. La perfección (τέλος) por la cual es abarcado aquel tiempo de cada vida, fuera del cual naturalmente no hay nada» [15], se llama el αἰών de cada cosa. Por la misma razón, el límite final de universo entero (τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος), y lo que encierra y acaba el tiempo entero y el infinito, es también un eón, tomado el nombre en el sentido propio de la palabra (ἀεί = eterno, siempre) [16], algo inmortal y divino. Interpretándolo, podríamos decir: el αἰών que abarca el universo es el que abarca todo el tiempo (y todo el espacio). Es lo abarcante mismo y en cuanto tal. Lleva el nombre de eón «en el sentido más propio de la palabra».

Hemos caracterizado anteriormente el universo mismo como lo abarcante. Universo y edificio del cielo, *cosmos* y *uranos*, son para Aristóteles, aquí

[14] Ib., 279 a; Prantl: «... en tanto que no cambia en propiedad ni en condición alguna y así lleva la vida mejor y más autosuficiente».

[15] Ib., 279 a; Prantl: «... el fin por el cual es abarcado (comprendido) aquel tiempo de la vida de cada cosa, y fuera del cual no puede haber naturalmente nada más, se llama la duración de esa cosa».

[16] Traduc. de Jaeger, *loc. cit.*, pág. 318.

y en otros lugares, no sólo la esfera superior más externa del cielo con su revolución cíclica, es decir, lo que llamamos el cielo de las estrellas fijas, sino también el universo mismo en su totalidad, que es abarcado por esta esfera celeste externa, y, con excepción de la tierra, movido con ella [17]. En tanto que el universo se abarca y mueve a sí mismo como un todo por medio de su propia esfera celeste más externa, ambas interpretaciones podrían ser consideradas como equivalentes. Es decir, el universo es aquella esencia fuera de la cual no puede existir ya nada más. Pero esto se efectúa gracias a la periferia absolutamente exclusiva, al cielo más alto, en el cual se termina, pero en el cual también tiene su fundamento, el universo en cuanto a tal. Nos importa ocuparnos de esa frontera celeste, sede de los dioses.

Hagamos la pregunta decisiva: ¿Hay que identificar este eón celeste con la «duración temporal ilimitada»? ¿Se trata aquí únicamente de que el cielo supremo, el más externo, con sus revoluciones, y mediante él, el universo entero «dure siempre»? Entonces, el que este eón «comprenda» todo el tiempo no significaría otra cosa sino que cualquier tiempo mensurable del mundo se encontraría dentro de la duración temporal ilimitada de la bóveda celeste rotatoria. Una vez más hemos de escuchar la sorprendente expresión: Que «el cielo no está en ningún lugar, ni le afecta ningún tiempo que lo envejezca...». Si la esfera celeste más externa, con sus movimientos cíclicos, se limitase a durar un tiempo infinito, y comprendie-

[17] Ib., 278 b. En este pasaje se trata también de una tercera significación de lo «abarcante».

se a todos los demás tiempos sólo en este sentido extensivo temporal, entonces ella misma estaría también en el tiempo. Porque, en tiempo limitado o ilimitado, la temporalidad es temporalidad, y «gasta» lo que cae dentro de ella. El tiempo *hace* envejecer. Tal sería el caso también en el sentido aristotélico para una duración ilimitada si tal duración hubiera de ser interpretada en el sentido de la temporalidad interna al mundo. Debe quedar firmemente establecido, como concepción fundamental de Aristóteles, que la esfera más externa del cielo, y con ella el universo en su totalidad, no están ni en el espacio ni en el tiempo. Vamos a conocer una serie de «pruebas» de la supratemporalidad del universo aristotélico, las cuales, al mismo tiempo, nos aclararán la esencia de esta supratemporalidad.

En la Edad Media no siempre fué entendida la supratemporalidad y la supraespacialidad del universo aristotélico. Un pequeño recuerdo histórico arrojará alguna luz sobre el problema [18]. En el año 1277 una serie de tesis aristotélico-averroístas fueron condenadas por Tempier, arzobispo de París, entre otras las dos tesis de que no puede haber más que un solo mundo, y de que el mundo no puede ser movido (de su sitio) en línea recta. Tempier se apoyó, para la segunda tesis, en el argumento, que él creía aristotélico, de que entonces el mundo dejaría tras de sí un vacío. *Et ratio est quia tunc relinqueret vacuum.* Koyré lo comenta: «Es evidente que los autores de la conde-

[18] Cfr. Alexandre Koyré, *Le vide et l'espace infini au XIV^e siècle*, en «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», année 1949, París, 1949.

nación tenían una idea muy vaga de la doctrina aristotélica; de lo contrario, no hubiesen escrito semejante monstruosidad, que podía exponerlos a la burla de los «artistas». «Artistas» se llamaba a los sabios de las órdenes franciscana y dominicana, los cuales, sobre la base de los textos originales de Aristóteles, recientemente dados a conocer por los árabes, enseñaban la física aristotélica y la astronomía ptolemaica. Estas eran entonces las modernas teorías de los sabios progresistas de la época. Tempier, que ante todo se proponía defender la ilimitada omnipotencia de Dios, quería expresar que Dios no podría ser limitado en su omnipotencia por cualesquiera leyes físicas o metafísicas derivadas del cosmos aristotélico. ¿Por qué no había de poder Dios crear varios universos y mover el mundo de su sitio? Sin duda, opina Koyré, esta condenación de las tesis por el arzobispo no sólo fué un acto de protección de la fe católica frente a la amenazadora influencia averroísta, sino que iba dirigida también, y especialmente, contra los «regulares» franciscanos y dominicos. Sea como fuere, es lo cierto que la supuesta argumentación aristotélica contra las proposiciones condenadas constituye, precisamente desde el punto de vista aristotélico, un sin sentido. Por eso, con pocas excepciones, las que ulteriormente combatieron el finitismo cosmológico de Aristóteles, para oponerle el concepto de un universo ilimitado en el espacio, basándose en las luces científicas, nunca apelaron a la condenación de Tempier, aunque con ella hubieran podido asestar un golpe mortal al aristotelismo. Se podía demoler —dice Koyré— la cosmología *entera* de Aristóte-

les en sus concepciones esenciales y fundamentales, pero no combatir pedazos sueltos de ella con supuestos argumentos empíricos, extraídos del propio Aristóteles. Según la concepción aristotélica, Dios no puede mover el universo en línea recta, *no* porque tal movimiento dejase un vacío tras de sí, sino, más sencillamente, porque la idea de tal movimiento es irrealizable en sentido estricto: todo movimiento espacial, cualquiera que sea el móvil, presupone un «lugar» del que proviene y un «lugar» a donde va. Pero todos los lugares se encuentran dentro del mundo, y el mundo mismo no está en ningún lugar. No hay fuera del mundo ningún lugar hacia el cual el mundo pudiera ser movido; antes bien, fuera del mundo no hay *absolutamente* nada. El espacio físico —y precisamente en eso se distingue del espacio geométrico, euclidiano— es un espacio delimitado y finito. Agrega Koyré que la concepción aristotélica en modo alguno es absurda. Si esta concepción pudiera realizarse —aunque, en todo caso, habría de serlo difícilmente— bajo el predominio de la física newtoniana, que hace del espacio euclidiano un existente real, la imagen resultante sería desde su base una falsificación de aquélla, porque involuntariamente nos representamos el mundo como una bola redonda flotando en un infinito vacío. Hoy sabemos que no hay nada de esto. El universo einsteiniano, aunque mayor que el aristotélico, es, como éste, del mismo «tamaño» que el espacio físico. Claro que el espacio universal de Einstein ya no es euclidiano, sino «riemanniano». Pero es la misma concepción fundamental del universo, fuera del cual ya no hay nada, ni siquiera

el vacío —«nada, hasta el extremo de que la expresión 'fuera de' no tiene ya sentido alguno inteligible».

Esta restauración del *status quo* no significa, naturalmente, un restablecimiento propiamente dicho de la cosmología antiguo-medieval, como ya se desprende del cambio entre el espacio euclidiano y el de Riemann. Pero la física actual ha abierto de hecho la inaudita posibilidad, no sólo de ver el cosmos de nuevo como limitado en el espacio y en el tiempo, sino también como espacial y temporalmente graduado. No creo que pueda subsistir la afirmación de que sea, sin más, absurdo el hablar de un «fuera» del universo empírico inmedito o de un «antes» y «después» del tiempo universal. Por supuesto, no puede haber un «fuera» y un «antes» o «después» físicos, intramundanos. La tarea ontológica de nuestro tiempo consiste en comprender tales «fuera», «antes» y «después» en un sentido esencialmente distinto, precisamente transfísico. Para ello, debe ser franqueado el cosmos mismo en su *empeiría* espacio-temporal. Ya lo fué en Aristóteles con la periferia eónica del mundo. Esta periferia del mundo poseía ya en sí misma una «espaciosidad» y una «temporeidad» que trascendían el espacio y el tiempo intramundanos, y por ello ambas podían abarcar y rematar. También en la nueva física, especialmente en la física cuántica, hay jalones suficientes para tal franqueamiento [19]. Y en la medida en que así es,

[19] Cfr. Conrad-Martius, *Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven*, Hamburgo-Heidelberg, 1944-45; *Neue Dimensionen im Weltbau, Hochland*, Munich, 1947; *Der Selbstaufbau der Natur*, Hamburgo, 1944.

las concepciones aristotélicas cobran una significación extraordinariamente relevante.

Escuchemos a Aristóteles [20]: «Pues así como ya se ha probado muchas veces en nuestras doctrinas públicas acerca de las cosas divinas que todo lo divino debe ser inmutable, así también atestiguan aquellas explicaciones que, por su constitución efectiva, es lo primero y lo supremo. No existe nada distinto ni más fuerte capaz de mover el cielo, porque entonces aquello sería más divino, y tampoco tiene ninguna falta o defecto en sí mismo, ni puede faltarle el menor pedazo a su perfección total. Y así, se mueve con razón en un movimiento incansable. Pues todo cesa de moverse cuando ha llegado al lugar que le está determinado. Pero para la esfera del mundo es el mismo lugar aquel donde empieza su movimiento y donde acaba [21]. Se trata del universo divino e inmortal en su naturaleza física, corporal. El universo «único y singular y perfecto» (εἷς—μόνος—τέλειος) [22], en ningún lugar y en ningún tiempo, inmutable —¡ y sin embargo en un movimiento inacabable !—. La rotación continua no es pensada aquí como fundamentalmente anímica, como en Platón-Timeo. No es el movimiento espacial pensante de un alma del mundo, que se prosigue en el movimiento

20 W. D. Ross advierte que la introducción ulterior de un motor trascendente fué, no la negación, sino la complementación de este punto de vista desarrollado en *De Coelo*. Porque el punto de vista de que el movimiento es la actualización de una capacidad inmanente es verdadero en tanto en cuanto existe aquél, pero no en absoluto. En *Aristotle's Physics*, *loc. cit.*, introducción, pág. 98.

21 *De Coelo*, 279 a-b; traduc. de Jaeger, *loc. cit.*, págs. 318 y sigs.

22 Ib., 279 a.

del cielo de las estrellas fijas. Se trata en Aristóteles de un movimiento «físico» [23] efectivo que ejecuta el cielo más alto y más externo, y en virtud de él todo el universo. Un movimiento físico, y, sin embargo, nada físico intramundano. Por eso nos parece mejor designarlo, desde nuestro punto de vista moderno, como hiperfísico. Porque es un «movimiento» que debe coexistir con la expresa «inmutabilidad».

¿Pero no *es* entonces todo movimiento un cambio κατ' ἔξοχήν? Vemos cuán profundamente hemos de transformar nuestro pensamiento, o, mejor, nuestro modo de ver para comprender esto. Werner Jaeger [24] habla de una «doble física» introducida por Aristóteles, una terrestre y otra cósmica. Ello significaría un progreso científico frente a la Academia platónica y a las obras anteriores del propio Aristóteles, en las cuales el problema de la relación de las leyes matemáticas astronómicas con la materia inerte se resolvía por analogías psicofísicas en sentido antropomórfico. En realidad —podríamos agregar— esta doble física o «doble contabilidad» en modo alguno significa tan sólo un progreso provisional, que después habría sido derogado por la física clásica moderna para resolver la cuestión de modo puramente mecánico. Antes bien, nos revela la profundidad ontológica y metafísica de Aristóteles, que comprendió la posibilidad de fundamentos suprafísicos (supraespaciales y supratemporales), y sin embargo concretamente naturales, del mundo.

Aristóteles se equivocó únicamente en creer que

[23] «Físico» significa en sentido aristotélico «natural».
[24] Jaeger, *loc. cit.*, págs. 156 y sigs., y otros.

tal fundamento suprafísico estaba dado de un modo visible a los sentidos en el cielo de las estrellas fijas.

Es realmente una expresión que parece representar el colmo de la paradoja. «Y así, se mueve con razón (εὐλόγως) en un movimiento incansable» [25]. «Pues todo cesa de moverse cuando ha llegado al lugar que le está determinado...» También en griego el «incesante» (en Jaeger: «incansable») y el «cesa» se originan de la misma raíz [26]. ¡Pues bien, he aquí un movimiento incesante que cesa! La argumentación es que todo lo que se mueve en círculo deja de ser movido. Porque... «para la esfera del mundo es el mismo lugar aquel donde comienza su movimiento y donde acaba». La inmortalidad de este movimiento debe, pues, consistir en que espacialmente, y, podemos añadir, también temporalmente, permanece siempre en el mismo lugar». Donde comienza, allí acaba también. Está cerrado en sí mismo. Pero, pregunta el hombre actual, ¿es que el movimiento circular no tiene que atravesar el espacio y el tiempo, como cualquier otro movimiento, aunque llegue siempre de nuevo allí donde comenzó? ¿Cómo puede algo moverse sin atravesar un espacio y un tiempo en el sentido más estricto, aunque se limite a girar alrededor de sí mismo? ¿O es que se entiende todo ello sólo simbólicamente, figuradamente? ¿O, como en Platón, sólo en sentido espiritual? Pero el carácter de las explicaciones aristotélicas habla en contra de tal interpretación. Aristóteles se refiere a relaciones ónticas, y físicamente (hiperfísicamente) ónti-

[25] *De Coelo*, 279 b.
[26] ἄπαυστον—παύεται.

cas. El está caracterizando un ente en su ser. Concretamente, un ente físico (hiperfísico) en su ser cinético y dinámico. La periferia celeste del mundo debe abarcar todo espacio y todo tiempo, no meramente en modo ideal o simbólico, sino realmente, ónticamente.

Aristóteles, antes de ironizar al principio del segundo libro *De Coelo* la representación del *Timeo*, según la cual el mundo tendría que ser llevado y movido penosamente y en oposición a su propia naturaleza de movimiento por un alma universal sin descanso ni sueño, con él entretejida, dice que los dichos heredados de los antepasados son rectos, es decir, que algo divino e inmortal debía existir tras de aquello que tiene movimiento «y en verdad un movimiento de tal especie que no tiene límite, sino que, por el contrario, es él el límite de todos los demás movimientos». El límite lo es justamente en el modo de lo abarcante y envuelve en cuanto movimiento circular perfecto todos los movimientos incompletos y aquellos que tienen un límite o un término, mientras que «él mismo no tiene ni comienzo ni fin, sino que existe continuamente a través del tiempo ilimitado» [27]. El cielo más alto no tiene límites. Se podría decir que no necesita ninguno. El mismo es el límite de todo lo demás. Si, en primer lugar, tomamos ese envolvente (comprensivo) en sentido espacial, no puede tratarse de un límite espacial de la misma especie que los límites intramundanos. Porque todos los límites intramundanos separan un lugar de otro lugar, un trozo de espacio de otro trozo de espacio, dentro

[27] Ib., 284 a.

de nuestro espacio empírico. Aristóteles debió tener la intuición de un límite que encerrase el universo como tal, el espacio *entero*.

2. *El éter aristotélico.*

¿Cómo caracteriza Aristóteles este límite del mundo? No lo caracteriza estáticamente sino cinéticamente: como una capacidad de rotación. Eso capacidad constituye la esencia del cielo más externo. Se trata de un movimiento único (μία) idéntico consigo mismo (αὐτή), continuo (συνεχής) y primario (πρώτη) [28]. Por pertenecer esencialmente a la esfera celeste más externa y por no existir «ninguno más poderoso» por el cual pudiera ser estorbado o detenido, está constantemente actualizado. Aristóteles distingue siempre dos modos fundamentales de movimientos espaciales naturales: el rectilíneo y el circular. Todos los demás se componen de estos dos. En la región intramundana existe, según sabemos, como movimiento natural originario, el rectilíneo, en dos formas opuestas: hacia el centro del mundo y hacia la periferia del mundo [29]. Este movimiento se ordena esencialmente (πέφυκεν), de un lado, hacia la tierra, como hacia lo pesado por excelencia, y de otro lado hacia el fuego o la materia cálida, como hacia lo ligero en sí. La dinámica «hacia arriba» constituye la naturaleza, la esencia, el ser del fuego, como la

28 Aristóteles, *Física*, 260 a.

29 Lo que ya fué indicado en la primera parte, II, 3, debe ser repetido aquí más explícitamente, pues, de lo contrario, la modalidad esencial del «éter» aristotélico resultaría ininteligible.

dinámica «hacia abajo» la naturaleza, la esencia, el ser de lo terrestre [30]. El aire es relativamente ligero, es decir, en relación con el fuego es más pesado, como el agua es relativamente pesada, pero en relación con la tierra es algo más ligero.

Si estas cuatro materias elementales pudiesen actualizar su dinámica esencial de un modo completamente inalterable, el mundo se compondría de cuatro estratos concéntricamente superpuestos que consistirían, contando desde abajo o desde el interior, en tierra, agua, aire y fuego. Pero en realidad los elementos están en un ciclo de continuas influencias mutuas, por las cuales no sólo perturban mutuamente las trayectorias de su movimiento natural —por ejemplo, el fuego descendiendo del cielo, el agua siendo llevada hacia lo alto—, sino que también se entremezclan con materias de distinta cualidad y además se convierten por entero unas en otras. La causa próxima de estos constantes procesos de cambio son los movimientos de los astros, que provocan el cambio continuo del frío y del calor. Ahora bien, el calor y el frío son las fuerzas generalmente actuantes en las materias elementales [31]. Pero justamente gracias a ese ciclo infinito de las recíprocas influencias de los elementos, que se expulsan mutuamente de sus «lugares» y mutuamente se transforman unos en otros, participa lo perecedero, a su modo (perecedero), en la perfección de lo eterno [32].

En cuanto a la distinción entre el movimiento

30 *Física*, 255 b.

31 *Meteor.*, I, 2, 339 a; según Zeller, *loc. cit.*, II, 2, página 468, nota 3.

32 *Gen. et corr.*, II, 10, 336 b; según Zeller, *loc. cit.*, II, 2, pág. 471, nota 1.

sublunar «terrestre» [33] del mundo y la rotación eterna del cielo, hay un punto de especial importancia que podríamos extraer como consecuencia fundamental de la concepción aristotélica. Aun cuando y en tanto que las materias elementales se encontrasen en «sus» lugares, su dinámica interna «hacia arriba» o «hacia abajo» no podría ser anulada. El fuego acumulado bajo la periferia celeste tendría que seguir empujando hacia arriba o hacia afuera, aunque aquí *de facto* no podría ya progresar. Porque esta tendencia finalista hacia arriba constituye su ser. Sin ella dejaría de ser absolutamente ligero, y de ser «fuego». El fuego, lo mismo que el aire, el agua y la tierra, tendrían que poder convertirse en éter (lo que, según Aristóteles, es evidentemente imposible). Deberían convertirse en la materia que está por esencia más allá de toda pesantez y ligereza, para ingresar en la «quietud», la cual es propia y exclusiva del elemento celeste. Las materias «terrestres» están por su esencia dinámicamente «proyectadas más allá de sí mismas». Por eso, también lo terrestre tendría que seguir pesando o empujando hacia el centro del mundo, aunque estuviese inalterablemente concentrado en el centro del universo.

La prueba evidente de que Aristóteles pensaba de este modo es la admisión de aquel quinto elemento, del éter, que llena el espacio propiamente celeste, la periferia del universo. Según Ross, Aristóteles debió haber sido el primero que pensó los cuerpos celestes como constituídos por un elemento específico de ellos [34]. Según Platón-Timeo, es-

[33] Sobre la expresión «terrestre» véase pág. 140, nota 50.
[34] Ib., *Phys.*, introducción, pág. 96 f. También según Jae-

taban formados principalmente de fuego. Dice Aristóteles: «... por eso mismo, aquéllos (los antiguos) llamaron éter (αἰθήρ) al lugar más alto, porque el primer cuerpo es algo de otra especie que la tierra, el fuego, el aire y el agua, y le dieron este nombre porque siempre (ἀεί) transcurre (θεῖ) durante el tiempo eterno (τὸν ἀΐδιον χρόνον) [35]. Pero ya Anaxágoras no interpretó rectamente la palabra, es decir, lo interpretó como fuego. Por falsa que sea la etimología aristotélica, es importantísima para la cuestión que nos ocupa. Para Platón el cielo era todavía relativamente «pesado», y por eso tenía que ser sostenido en lo alto por el alma del mundo. Justamente eso contradice, según Aristóteles, el ser y la esencia peculiar de lo celeste o cónico. El elemento propio del cielo no es ni pesado ni ligero. En la esencia del éter son trascendidas todas las determinaciones naturales intramundanas. En él quedan anuladas todas las oposiciones en que transcurre el cambio «terrestre». Ser pesado o ligero significa poseer una tendencia finalista dinámica hacia el centro o hacia la periferia del mundo. En el éter ya no se encuentra tal tendencia a un fin, ni tensión dinámica alguna, ni ningún «fuera de sí». Tiene ya aquello a lo que los otros aspiran [36] pero que por principio no pueden alcanzar, puesto que el cumplimiento de su

ger, ib., pág. 315, entre otras, Aristóteles inventó ya como «joven académico» la teoría del quinto elemento, del éter. Esta doctrina ha jugado un gran papel en la Academia platónica. Sin duda, al principio el éter no fué aquí considerado como esencialmente distinto de los otros elementos. Tal decisiva concepción especulativa de Aristóteles se presentó más tarde.

35 *De Coelo*, 270 b; cfr. Platón, *Crat.*, 410 B, 2 b.

36 Las causas formal final y eficiente están peculiarmente vinculadas, frente a la causa material, en Aristóteles.

tendencia anularía su ser. Ninguno de los posibles cambios intramundanos se encuentran en el éter. El éter es inengendrado e imperecedero (ἀγένητος ἄφθαρτος), no puede crecer (ἀναυξής) y es inalterable (ἀναλλοίωτος)[37]. Es «sempiterno» (ἀΐδιος), no tiene aumento ni disminución, no envejece (ἀγήρατος), es inmutable e impasible (ἀπαθής)[38]. Verdaderamente, un elemento raro, opuesto en su modo de ser, no a uno sólo, sino a todos los elementos intramundanos.

En cambio intramundano[39] es «la actualización de lo posible en tanto que posible». Se mueve siempre entre oposiciones y en un substrato adecuado que, según la posibilidad real, puede tener ambos estados: puede ser frío y caliente, pesado y ligero, aquí y allí, no-ente y ente. En tanto que dentro de la naturaleza todo puede convertirse en todo, debe existir un último substrato al cual no le pertenezca esencialmente, y por tanto, indefectiblemente, ninguna conformación cualificada, pero que encierre en sí la posibilidad real de todas las posibles determinaciones (cualificaciones) del universo: la materia primera como última esencia sustentadora (ὑποκείμενον). Aristóteles dice literalmente en ese pasaje (en el cual se trata del éter eterno a diferencia de todas las materias perecederas): «La razón de que el éter sea inengendra-

37 *De Coelo*, 270 a.

38 Ib., 270 b.

39 La *kínesis* comprende en Aristóteles el cambio cualitativo, el cuantitativo y el local. A ella se refiere el nacer y el perecer. Las cuatro especies de cambio en su totalidad son abarcadas por la μεταβολή. También el nacer y el perecer se realizan como actualización de algo posible en cuanto tal, y entre contrarios; en este caso, entre el ser y el no-ser.

do, imperecedero e inalterable radica en «que todo lo originado se origina no sólo de una oposición, sino también por tener una causa fundamental». Y lo mismo ocurre con lo perecedero.

«... Pero también por el juego de los opuestos se oponen unos a otros los movimientos espaciales; así, pues, si nada puede ser opuesto a aquel cuerpo (al éter), como tampoco se opone ningún otro movimiento al movimiento espacial circular, entonces parece correcto (ὀρθῶς) pensar que aquella naturaleza que debe ser inengendrada e imperecedera haya de quedar exceptuada de la ley de los opuestos, pues en los opuestos se funda el nacer y el perecer», así como toda la posibilidad de cambio [40].

La posibilidad de toda alteración y de todo cambio de las substancias naturales estriba —podríamos interpretarlo así— en que éstas no son lo que son esencialmente y hasta su último fundamento. Sólo de hecho, y, por decirlo así, casualmente son calientes o frías, pesadas o ligeras, aquí o allí, pequeñas o grandes, aire o tierra, oro o plomo. Todas estas determinaciones cualitativas, cuantitativas, locales o substanciales pueden ser expulsadas de sus fundamentos sustentadores durante la rotación del cambio terrestre, y dejar lugar a otras determinaciones opuestas, porque aquí el fundamento material puede asumir esto o aquello o todo lo demás, como principio de formación cualitativa o substancial. En la naturaleza intramundana nada necesita permanecer idéntico consigo mismo, sino que cada cosa puede también llegar a ser otra. Todo es intercambiable con todo. Lo que es *de*

[40] *De Coelo*, 270.a.

facto cada concreto particular —incluso su forma esencial— en un último sentido sustancial sólo le pertenece «externamente».

Sorprendentemente, tenemos que combinar aquí la «forma esencial» con una «cualificación sólo fáctica y casual». Por su esencia el fuego es ligero y la tierra pesada, porque en cuanto fuego y tierra no *son* ni podrían ser más que esto precisamente; pero *que* en cada caso particular sean fuego y tierra, que realicen precisamente estos εἴδη, es algo en sí mismo casual y simplemente fáctico [41]. Por el contrario, el elemento celeste, el éter, no puede ser ni llegar a ser otra cosa que lo que es, es decir, precisamente éter. En la *Metafísica* [42] opone Aristóteles las substancias físicas producibles a las substancias también físicas pero «eternas», con la advertencia de que de estas últimas «quizá algunas no tienen materia..., o por lo menos ninguna materia de las que hasta ahora hemos conocido...» Es decir, una materia como el ὑποκείμενον de todo lo generable.

Las substancias físicas y a la vez eternas son los astros. Como clara consecuencia de las concepciones aristotélicas, hemos de aceptar el resultado ordinario de que la «eternidad» de estas esencias celestes se funda ya en el modo de su materialidad y es inseparable de él.

Substancias materiales de tal índole no pueden ser engendradas por la vía natural. No pueden perecer ni pueden alterarse, porque para que esto fuera posible debería haber una última substan-

[41] Cfr. Jean Hering, *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee, Jahrb. f. Philos u. phänom. Forschung*, vol. 4, Halle a. S., 1921.

[42] Aristóteles, *Metafísica*, lib. VIII, 1044 b.

cia material perteneciente a ellas, que les sirviera de soporte y que fuese separable de lo que precisamente son, es decir, etéreas, para poder asumir otra «naturaleza» o ser originadas de ella. Pero esto es imposible para el elemento celeste y para lo que en él consiste. El éter es lo que es, desde su último fondo material. Podemos decir también, inversamente: en el éter es el fondo material lo que él es *esencialmente* [43] y es por eso inalienablemente, no sólo de un modo fáctico, casual y externo. El éter es una substancia completamente «auténtica» y que es por entero y solamente «sí mismo». Por eso no puede llegar a ser otra cosa, ni haber llegado a ser de otra cosa, ni en cuanto a sus propiedades, ni sustancialmente. *Hyle* y *eidos* forman en este caso único una unidad esencial. Lo etéreo solamente puede *ser* o *no ser*. De ningún modo puede «llegar a ser» o «llegar a no ser». La *hyle* es en lo etéreo tanto y tan enteramente *la hyle* de ese único *eidos*, es tan completamente absorbida por esa única esencia ideal, que con razón podemos llamarla una *hyle* «pneumática», enteramente espiritual. Pero también podemos hablar del éter como de un *eidos* material, es decir, como de una esencia enteramente corporal, puesto que este *eidos* de lo etéreo no puede tener existencia de otro modo que en esta única concreción material. Sobre la base de tal interpretación ontológica del éter aristotélico, se aclara por qué el filósofo le llama con tanta insistencia el elemento «divino». Es la concepción de una substancia imperecedera, y sin

[43] Se podría decir que el éter es lo que es por su esencia, *esencialmente*. La esencia del éter le es adecuada *esencialmente*, no casualmente.

embargo física, admirablemente autosuficiente, y tan poco atendida.

3. *El «movimiento eterno». La metafísica de la rotación celeste.*

Hasta qué punto es decisivo tener conocimiento de la trascendencia espacio-temporal de la región etérea, de la última periferia del universo, se comprueba por lo que sigue. Al final del mencionado pasaje de la *Metafísica* [44], en el que se trata de las sustancias físicas, pero eternas, se dice: ellas tendrían «una materia... que sería movida única y exclusivamente (μόνον) con respecto al lugar (κατὰ τόπον)». A esa etérea región externa del universo debe corresponderle, según hemos oído, el movimiento circular como aquel que le es esencialmente peculiar. Para Aristóteles se trata, ante todo, en cuanto a los fundamentos empíricos, del cielo visible de las estrellas fijas, con sus revoluciones diurnas y nocturnas. Nos encontramos así definitivamente ante el escándalo de un movimiento perpetuo, en el cual «cesa» todo movimiento [45]. ¿Cómo hacer compatible la eterna inmutabilidad con el constante «cambio»? «La esfera se mueve y también está quieta en algún modo (πώς), pues ocupa siempre el mismo lugar» —dice Aristóteles [46]—. ¿Quiso encubrir Aristóteles con tan ingenua distinción entre el movimiento circular y el rectilíneo la oposición cinética esencial entre el cambio perecedero del mundo y el movimiento

44 *Metaf.*, ib.
45 Cfr. más arriba, pág. 173.
46 *Física*, 265 b.

eterno de la periferia universal, siendo así que en otros lugares esclareció precisamente esta oposición esencial de un modo tan insuperablemente profundo? [47] Una esfera en rotación se mueve como un todo ciertamente en el mismo lugar, pero todas sus partes cambian continuamente de lugar. ¿Puede hablarse entonces de una inmutabilidad? Debemos penetrar más hondamente en el sentido de la concepción aristotélica.

Se trata aquí de algo que podríamos llamar una metafísica de la rotación celeste. Una metafísica de la rotación *celeste* bien entendida, y no de toda o cualquier rotación. Porque aquí lo decisivo es que la rotación pertenece esencialmente a la periferia cósmica del mundo. Constituye su ser más propio el moverse de tal manera, en virtud de su materialidad [48] etérea, alrededor del centro del universo, en el que se encuentra la tierra, y por ello, el agitar consigo al universo entero, excepto a la tierra. Tal movimiento constituye la naturaleza más propia de la periferia etérea del mundo, del mismo modo que constituye la naturaleza más genuina del fuego el moverse desde el centro de la tierra, y la naturaleza más propia de lo terrestre el moverse hacia el centro de la tierra. Así como el fuego no *es* nada más que la tendencia hacia la periferia del mundo, así también lo etéreo no *es* otra cosa que lo que se mueve alrededor del centro del universo, sólo que en un sentido más esencial, puesto que lo es en sentido absolutamente *esencial*.

47 Cfr. más adelante, págs. 190 y sigs.

48 Lo que no excluye una más alta fundamentación teleológico-final en el motor inmóvil.

Tiene que haber un único movimiento eterno continuo. Tal es la tesis que Aristóteles quiere probar en el sorprendente libro octavo de la *Física* [49]. Tiene que haberlo, si se ha de explicar el conjunto inagotable de los movimientos, mutaciones y procesos discontinuos y limitados que constituyen y componen el acontecer intramundano. Este movimiento es la evolución cíclica del cielo más externo, que hace girar el mundo en su totalidad alrededor de su centro en reposo, la tierra. Si queremos entender el movimiento de la periferia del universo, no podemos hacer nada mejor que entrar en las explicaciones de la *Física* acerca del «movimiento eterno». La opinión tradicional es que Aristóteles quiso probar en sus famosos capítulos de la *Física* la eternidad *del* movimiento. Tal manera de expresarse no es, sin embargo, precisa. Se supone comúnmente que Aristóteles sólo quiso probar que en la conexión causal del movimiento universal, que incluye en sí todo nacer y perecer, todos los cambios cualitativos y substanciales, pero también todo cambio de lugar, no ha podido darse ningún «primer» movimiento, ni podrá darse un «último». Porque todo proceso de cambio presupone otro proceso precedente que le sirva de fundamento, y ha de ser seguido por otro proceso que emerge de él [50].

[49] Según Jaeger, ib., págs. 315 y 383, pertenece este libro a las partes seguras más jóvenes de la *Física*, y constituye una transición de la *Física* a la *Metafísica*. Pero al mismo tiempo muestra, según Jaeger, que el carácter especulativo de esta sección de la *Física* está en coherencia con su extracción «platónica». Está pensada como parte del sistema platónico del universo y en el mismo terreno que éste.

[50] Cfr. Ross, *loc. cit.*, introducción. Sobre la argumentación

Pero del conjunto de las explicaciones resulta algo muy curioso. En el fondo también aquí Aristóteles plantea nuevamente una antinomia. En primer lugar, para el filósofo no es en modo alguno un hecho probado que el universo tenga que mantenerse en movimiento continuo, como si la consistencia «terrestre» del mundo no se compusiese de nada más que de «movimientos». Según Aristóteles, no sólo hay movimiento en el universo; hay también reposo. La pregunta fundamental aristotélica se dirige al modo de la repartición del movimiento y del reposo en el conjunto total del mundo. Hay cinco posibilidades: 1. Todo se encuentra en reposo. 2. Todo se encuentra en movimiento. 3. Todo se encuentra en un cambio alternativo de movimiento y reposo. 4. Una parte del todo universal se encuentra siempre en reposo, y la otra siempre en movimiento. 5. Una parte se encuentra siempre en reposo, otra siempre en movimiento y una tercera en un constante cambio de movimiento y reposo [51]. Vemos que en las tres primeras hipótesis se otorga una sola especie de estado cinético al universo entero, incluyendo en la expresión «estado cinético» también el «estado de reposo», según la terminología moderna. Por el contrario, en la cuarta hipótesis el mundo quedaría dividido en dos partes según su constitución cinética: una de ellas siempre en movimiento, la otra siempre en reposo. En la quinta hipótesis, en fin, se divide en tres partes. Este sería el universo más compli-

de Ross en relación con este pasaje, volveré más adelante (página 199).

51 Las cinco posibilidades aludidas han sido sacadas de la *Física*, lib. 8, cap. 3. Aristóteles no las expone en un orden tan claro.

cado y el más ricamente provisto, porque incluye todas las condiciones cinéticas posibles. Y ésta es la hipótesis que Aristóteles considera correcta. Lo prueba apelando a la experiencia. Vemos que dentro del universo el movimiento sigue siempre al reposo y el reposo al movimiento. *Vemos* que el cielo más externo se encuentra en un movimiento continuo, uniforme, ininterrumpido, en suma, eterno, lo cual, según Aristóteles, nos fué transmitido también por los antiguos desde tiempo inmemorial. Que la tierra deba encontrarse en absoluto reposo, y que por tanto represente la tercera parte dentro de las cinco posibilidades que forman el conjunto de las condiciones cinéticas del universo, ya parece menos visible. Pero también se puede «entender» que esto pertenezca a la constitución esencial del conjunto del universo. Como lo manifiesta el otro aspecto de la demostración, a saber: que la constitución cinética tripartita del universo —allá, en la periferia celeste, «movimiento eterno»; aquí, en el centro del mundo, «absoluto reposo»; entre los dos, en el mundo empírico propiamente dicho, «cambio alternativo continuo de movimiento y de reposo»— le adjudica a la tierra necesariamente ese papel.

¿Qué ocurre entonces con aquella interpretación según la cual Aristóteles quiso probar con la «eternidad del movimiento» que la conexión causal de los movimientos es inacabable? De hecho, esto es lo que parece importarle más al filósofo en la *Física* [52]. La suposición de un «primer» movimiento —arguye— encierra en sí una imposibilidad. Todo movimiento supone, de un lado, algo

52 *Física*, lib. 8, cap. 1.

capaz de provocarlo, y de otro lado, algo capaz de soportar tal movimiento; por tanto, un substrato, un *hypokéimenon* de él [53]. Pero ambos supuestos portadores causales de todo cambio tienen que haber llegado ellos mismos de algún modo a la existencia. Su origen es, por tanto, una alteración que ya tenía que existir *antes* del llamado «primer» movimiento. O sea que, en cuanto tal, existe desde siempre. Pero entonces también debe existir un condicionante originario que haya motivado una primera acción común de estos dos soportes causales del movimiento, el activo y el pasivo. Y así resulta de nuevo que el pretendido «primer» movimiento tuvo que ser precedido por otro.

¿Qué ha probado aquí Aristóteles, en caso de que queramos aceptar su demostración como concluyente? [54] Solamente que no puede darse un «primer movimiento» —en el sentido de un proceso de cambio sin causa—. Se ha probado, pues, algo negativo. Esto indica ya que se trata de uno de los miembros de una antinomia. Con ello no se ha dicho en modo alguno que tenga que haber un regreso *ad infinitum* de los procesos de cambio, el cual hubiera que designar como «movimiento eterno». Por el contrario, el otro lado de la antinomia consiste justamente en la imposibilidad de negar que pueda haber tal regreso *ad infinitum* [55]. El mundo aristotélico es limitado y

[53] *Causa efficiens - causa materialis.*

[54] Y sin duda es concluyente.

[55] Ib., 256 a. Hasta el infinito (εἰς ἄπειρον) no es posible que llegue la concatenación de los movimientos. Pues de lo infinito no hay ningún primero (πρῶτον). Por eso, el regreso tiene que llegar a algún reposo (στήσεται ἄρα).

finito. Una infinitud actual del universo concreto, y por tanto, también de la serie causal, y por tanto, del espacio y del tiempo [56], significa para Aristóteles un sin sentido. Los dos miembros de la antinomia dicen: 1. No hay posibilidad alguna de un movimiento fácticamente primero. 2. Pero tampoco hay ninguna posibilidad de un regreso infinito (como igualmente tampoco de un progreso infinito). ¿Qué quiere decir que ambos son imposibles? Esto está inequívocamente expreso. Quiere decir que la conexión de los movimientos del mundo «terrestre», que consta únicamente de miembros particulares, cada uno de los cuales tiene que proceder de otro y, a su vez, dar lugar a otro, no puede tener existencia aislada posible. El mundo «terrestre» no puede estar fundado en sí mismo. Si se toma en sí mismo ónticamente se encuentra «en el aire». El mundo terrestre no puede, en cuanto tal, insertarse en la existencia. No tiene ni comienzo ni fin, y, sin embargo, debe tener algún comienzo y algún fin.

El núcleo central de la argumentación consiste en que en el acontecer de este mundo sublunar únicamente puede tratarse de una serie discontinua de estados cinéticos. Por eso es menester encontrar como base del acontecer mundano un movimiento universal continuo (συνεχής) y unitario, nunca y en ninguna parte interrumpido, y, sin embargo, concreto, que pueda fundamentar la conexión discontinua del mundo. Porque solamente tal movimiento sería él mismo sin comienzo ni fin, sin que, sin embargo, sea necesario suponer-

[56] Sobre lo referente al tiempo «eterno», cfr. más adelante, págs. 240 y sigs.

le o agregarle inacabablemente un nuevo miembro del movimiento. Que todo proceso de cambio intramundano tiene un comienzo y un fin [57] es patente en las transmutaciones cualitativas, en los cambios cuantitativos y también en el nacer y perecer. Porque todos ellos se mueven entre opuestos, en uno de los cuales comienzan y en otro acaban: del no-ser al ser, de la pequeñez a la grandeza, del calor al frío, de la ligereza a la pesantez, o a la inversa. El punto de partida es siempre la falta real de lo que ha de llegar a ser y de lo que realmente es producido. Esta falta, por otra parte, está vinculada con la posibilidad real de que «se origine», justamente, aquello que de ella ha de originarse. Y en lo originado encuentra el movimiento natural su fin esencial. En él llega a la quietud. Esto ocurre también en el movimiento local. Y ello tiene especial importancia, por cuanto Aristóteles reduce finalmente todos los cambios a movimientos locales. El «movimiento local» es, según él, el «primero», tanto en cuanto a la causalidad como en cuanto al tiempo, y también según el concepto [58]. Una afirmación de profundo sentido que nada tiene que ver con una consideración mecánica.

Porque hay un «movimiento local» que funda todo el cambio mundano: la rotación continua de la periferia del universo; por tanto, un movimien-

[57] *Física*, 252 b. Aristóteles dice que no puede darse ningún «cambio sempiterno» (οὐδεμία ἀΐδιος μεταβολή); pues todo cambio se produce de un algo a otro algo, de tal modo que los opuestos entre los cuales ocurre todo cambio han de ser necesariamente los límites (πέρας) del mismo. Ahora bien, en lo limitado nada puede moverse.

[58] Cfr. también Zeller, ib., II, 2, págs. 389 y sigs.

to espacial «suprafísico», como mostraremos en lo que sigue. A primera vista parece que también en el movimiento local intramundano puede darse un progreso continuo. Pero esto es un error. El cosmos aristotélico es finito porque está estructurado polarmente: entre una periferia del mundo y un centro del mundo. La dinámica natural del movimiento, que constituye enteramente la esencia y el ser de los elementos terrestres, queda establecida en la estructura cósmico-polar del conjunto. Y de la cuádruple dinámica teleológico-causal (absoluto y relativo, hacia arriba y hacia abajo) de los cuerpos elementales surge el espacio intramundano con sus articulaciones locales. Aristóteles piensa, simplemente, en un sentido cósmico concreto. El verlo así es extraordinariamente importante. No hay aquí ningún espacio «vacío» que pueda ser supuesto abstractamente. No hay ningún espacio como recipiente físico indiferente, en el que los cuerpos estarían «insertos», y dentro del cual podrían intercambiar libremente sus lugares. La dinámica teleológica-causal de los elementos «crea» de antemano el espacio intramundano, puesto que crea los «lugares» de los que resulta tal espacio: es decir, lo más o menos periférico y central, y con ello el «arriba» y el «abajo». La conexión real de la fundamentación va de la dinámica elemental originaria de los elementos a los lugares del espacio, y de los lugares del espacio al espacio universal, y no a la inversa [58]. Es

[58] *Física*, 212 a. Según Aristóteles, «lugar» (τόπος) es el límite (interno) del cuerpo circundante (πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος). Como «cuerpo circundante» no se puede tomar, sin embargo, un *medium* móvil. Pues entonces se podría transfor-

verdad que la dinámica del movimiento, que constituye la esencia de los elementos intramundanos, está orientada en la presupuesta estructura fundamental del universo: periferia-centro. No es absoluta. Pero la estructura general fundamental del universo, por su parte, se funda igualmente en una dinámica material elemental. Sin éter no habría periferia del mundo. El éter crea, mediante la periferia del mundo, el espacio universal [60]. Lo limita, pero no con un espacio vacío ya presupuesto, sino sin más.

También los movimientos locales intramundanos están, como todos los otros cambios intramundanos, limitados por un comienzo y un fin. Por eso no puede haber en lo intramundano ningún movimiento «eterno», ininterrumpidamente

mar el lugar espacial en lo envolvente y habría un lugar del lugar. El lugar sólo puede ser el «primer límite inmóvil» (πέρας ἀίνητον πρῶτον) de lo envolvente. Pero esto presupone que debe haber uno o varios medios inamovibles de cuya dinámica (estática) se constituye fundamentalmente el espacio mundano con sus distintos «lugares». Así, pues, aunque el fuego, por ejemplo, puede ser «arrastrado hacia abajo», sin embargo, la más alta esfera (intramundana) del mundo debe estar constituída por un fuego inmóvil, con cuya «superficie interior» están formados los «lugares» de lo que se encuentra siempre situado aquí. Ross (*Phys.*, ib., introducción, páginas 56 y sigs.) ve en esta doctrina de Aristóteles una vacilación entre un aspecto absoluto y un aspecto relativo del «lugar», que evidentemente queda expuesta a una posible crítica. El aspecto absoluto corresponde, sin embargo, a la genuina concepción aristotélica del movimiento.

[60] Al éter debería corresponder propiamente un contra-éter, cuya constitución cayese, igual que la del éter, aunque ahora en sentido inverso, más allá de lo pesado y de lo ligero. Y así como el éter, en cuanto la «superligero», se encuentra en movimiento circular eterno, así también el contra-éter debería encontrarse, en cuanto lo «sub-pesado», en absoluto reposo (cfr. Conrad-Martius, *Selbstaufbau der Natur*, ib., tercera parte, II, 2, y III, 1-4).

coherente consigo mismo (continuo). Aristóteles intenta construir tal movimiento, propedéuticamente. De antemano descarta el que el mundo pueda ser pensado con una extensión ilimitada, y por consiguiente, el que dentro de él pudiera realizarse un movimiento «hasta el infinito». Porque «es imposible que un *ápeiron* transcurra» [61]. Pero lo que importa es la posibilidad de un movimiento «eterno» del mundo concretamente realizado. Dentro del mundo limitado, desde un punto de vista puramente formal, un «movimiento en infinita continuidad consigo mismo» tendría que volver cada vez que llegase a su término, retroceder el mismo trecho hasta el punto del comienzo, volverse allí otra vez, y así *ad infinitum*. ¿No sería éste un movimiento ininterrumpido y en continuidad consigo mismo? Pero se trata sólo de una apariencia. Porque en los lugares de cada regreso el movimiento tiene que detenerse (ἵστασθαι). Aquí tiene que llegar necesariamente al reposo para poder recomenzar el movimiento regresivo. «Pero el reposo es una privación de movimiento.» Así, pues, tal movimiento realizado periódicamente en trechos giuales es discontinuo. No sería «uno» (μία), sino interrumpido por los estados de quietud [62].

Sólo sería ininterrumpido si pudiese transcurrir «simultáneamente» de A a B y de B a A; es decir, cuando el movimiento de A y B fuese él mismo, al mismo tiempo, un movimiento de B a A, e igualmente, cuando el de B a A fuese él mismo y simultáneamente un movimiento de A a B. En-

61 *Física*, 265 a: διελθεῖν τὴν ἄπειρον ἀδύνατον.
62 Ib., 264 a: διαλαμβανομένη στάσει.

tonces la ida sería simultáneamente vuelta, y la vuelta simultáneamente ida, lo que en un movimiento rectilíneo es un absurdo completo. Pues tal movimiento debería moverse en sí mismo y simultáneamente en dirección opuesta a sí mismo [63]. Toda esta argumentación puede parecer a primera vista artificial, y además superflua, por su resultado absurdo sabido de antemano. Pero sólo lo es en tanto en cuanto no se mire sobre el fondo de un posible cumplimiento de lo aquí inútilmente construído. A este esencial cumplimiento es a lo que atendió Aristóteles.

Hay una κίνησις que en su movimiento de alejamiento de cualquier punto determinado de su trayectoria es al mismo tiempo un movimiento de acercamiento al mismo: la rotación eterna del último cielo. Cada rotación encierra formalmente en sí misma esta admirable paradoja. Pero en concreto y por naturaleza no puede darse tal movimiento rotatorio en el mundo «terrestre». Porque constituye el ser y la esencia de los elementos terrestres el moverse en línea recta, ya hacia la periferia o ya hacia el centro del universo. Es decir, que los elementos no pueden realizar lo que debe realizarse si se ha de fundamentar el conjunto de las relaciones causales limitadas, a saber: un movimiento único, unido, sin solución de continuidad, constituyente de la «naturaleza» de la sustancia correspondiente y, por tanto, «eterno».

Hay una curiosa observación de Aristóteles que revela la importancia que para él tenía no sólo la imagen ideal originaria y directiva de toda *kí-*

63 Ib., 264 a: κίνησις, ὥσθ' ἅμα τὰς ἐναντίας.

nesis, sino también el fundamento cósmico-causal del movimiento, atendiendo al cual juzgó todos los movimientos terrestres y todas las posibilidades de movimiento. El llama movimiento «imperfecto» (ἀτελής) y «perecedero» (φθαρτή) al que se realiza sobre una línea limitada, cuando *no* retorna siempre de nuevo, y, por tanto, no se repite periódicamente [64]. Pero tampoco por un movimiento constante que vuelve sobre sí mismo puede un movimiento «terrestre» alcanzar el prototipo, porque es necesariamente compuesto y discontinuo [65]. En el movimiento rotario, por el contrario, el movimiento de alejamiento de cualquier punto de la periferia significa al mismo tiempo realmente un movimiento de aproximación a ese mismo punto. Y ello, como justamente advierte Aristóteles, inmediatamente (εὐθύς), desde el primer momento del movimiento, y no sólo cuando éste, en su transcurso de vuelta, llega otra vez y, por así decirlo, por detrás a la proximidad (πλησίον) del punto de partida. Pero esto significa que el movimiento cíclico es por entero, y en cualquiera de sus partes imaginables, un movimiento que está volviendo sobre sí mismo *desde* su iniciación. Simplemente, en la periferia misma no hay comienzo, ni medio, ni fin. Porque todo es al mismo tiempo comienzo, medio y fin. Por eso algo es allí «tanto siempre (ἀεί) como nunca (μηδέποτε), tanto al comienzo como al fin» [66]. ¿Por qué habría de ser cualquier punto de la circunferencia, «en el grado superior», un límite? [67]

[64] Ib., 265 a.
[65] Ib., 265 a.
[66] Ib., 265 a-b.
[67] Ib., 265 a-b.

Dos características afirmaciones de Aristóteles muestran que debemos rechazar totalmente la idea de que se trate aquí de una rotación geométrica abstracta. Dice, en primer lugar, que la rotación «nunca se realiza en lo mismo» (οὐδέποτε ἐν τοῖς αὐτοῖς), sino en un «siempre renovado otro y otro» (ἀεί ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ) [68], y, en segundo lugar, que, como un todo, «por decirlo así, permanece y reposa», aunque se encuentre en movimiento continuo [68]. Ambas afirmaciones, tomadas en un sentido geométrico espacial, son completamente ininteligibles. Por lo que se reefire a la primera, ¿no recorre el movimiento circular siempre exactamente la misma trayectoria (lo «mismo») repetida, como un movimiento rectilíneo que recorriese periódicamente siempre el mismo trecho? La cosa se aclara si no nos basamos en un movimiento abstracto sobre una trayectoria circular dada de antemano, sino en una *kínesis* dinámica real, ejecutándose en concreto y «creando» la trayectoria circular en el espacio. El fundamento es aquí el modo y la especie de una *kínesis* dinámica ónticamente realizada y perteneciente a la esencia de una sustancia. El «espacio» así fijado —por el hecho de la repetición del recorrido circular— es sólo la consecuencia. De qué clase de movimiento fundamental del ser se trata aquí sólo podremos verlo cuando se nos haya aclarado el carácter eónico-*temporal* de esta periferia del mundo en su revolución [70]. Pero debemos ya establecer desde ahora que el espacio intramundano es circunscri-

[68] Ib., 264 b.
[69] Ib., 265 b.
[70] Cfr. más abajo, págs. 201 y sigs.

to por el movimiento óntico de lo etéreo. Por eso no hay nada (espacialmente) «mismo» que pueda ser recorrido siempre de nuevo. Sólo hay revoluciones realizadas de un modo puramente fáctico, que producen ininterrumpidamente el espacio mundano.

También la segunda afirmación —a saber, que lo movido cíclicamente, tomado como un todo, puede ser considerado por igual como movido o como parado— puede esclarecerse solamente aquí. Tampoco aquí entra en cuenta lo que muestra el punto de vista geométrico abstracto, a saber: que el círculo, moviéndose como un todo, conserva el mismo lugar, pero que sus distintas partes cambian continuamente sus lugares. Sobre todo, y fundamentalmente, no existen «lugares» (espaciales) que puedan ser permutados con el movimiento cíclico. Es el movimiento mismo el que «crea» tales lugares. Pero veremos que el movimiento óntico que aquí subyace como fundamento, en su partir de sí mismo, vuelve en realidad continuamente a sí mismo, y por eso no se abandona a sí mismo en parte alguna: «permanece» a pesar de su movilidad inagotable [71].

En un movimiento circular, dice Aristóteles más adelante, el comienzo, el medio y el fin no están en verdad en la periferia, sino afuera de ella (ἔξω), porque todo eso pertenecería al centro del mundo [72]. Lo afirma así, aunque en el mismo anexo de argumentación afirmó poco antes que todo punto de la periferia es del mismo modo comienzo, medio y fin. Esto debe, pues, significar otra cosa, aunque

[71] Cfr. más abajo, págs. 228 y sigs.
[72] *Física*, 265 b.

estrechamente conexa con aquello. Pues el todo —argumentaba Aristóteles— es movido siempre «alrededor del medio» (περὶ τὸ μέσον), pero no «hacia lo más externo» (πρὸς τὸ ἔσχατον). Desde un punto de vista formal, parece lo más natural que un movimiento rotatorio se realice alrededor de un centro y no hacia él o alejándose de él ; esto es lo que esencialmente aparece si lo entendemos bajo el aspecto de aquel movimiento dinámico del ser que todavía no presupone el espacio. El cielo etéreo no envuelve y limita un universo con su núcleo porque lo circunde espacialmente, sino que lo circunda espacialmente, a él con su centro, porque el ser y la esencia del último cielo no consiste en otra cosa que en «envolver» y en «circundar». Pero entonces, ¿qué es lo que hay que envolver y circundar? Justamente lo que surge del movimiento óntico envolvente. El éter *es* lo abarcante universal. Representa simplemente el movimiento periférico abarcante, el cual, por consiguiente, encierra y delimita un «espacio» cíclico. Con ello se establece al mismo tiempo un centro (espacial). Pero también aquí debemos insistir en que ese punto medio, ya desde el primer momento del movimiento «cíclico» [73] del ser, queda convertido en el punto de orientación y de medida de todo el movimiento. Porque lo que al alejarse regresa hacia sí mismo necesita de antemano un «punto de mira» desde el cual se mantenga tanto dinámicamente a distancia cinética como permanezca vuelto hacia sí mismo cinética y dinámica-

73 Pongo «cíclico» entre comillas para indicar con ello que está tomado primariamente en un sentido dinámico entitativo, y no espacial.

mente. De aquí resulta la «medida» del movimiento del ser, que representa en la secuencia espacial la medida del giro. Por eso dice Aristóteles que el comienzo, el medio y el fin del movimiento rotatorio están en el punto medio. El punto medio es el principio inmanente de la medida del movimiento completo, y, por tanto, no es separable de él: ἀρχή -μέσον- τέλος. Lo que significa en su sentido esencial —aunque sea falso de hecho— que la tierra se encuentra, según Aristóteles, en el centro fáctico del movimiento cíclico del cielo, y que ella debe estar «visiblemente» absolutamente en reposo. Sobre esto volveremos más adelante [74].

W. Ross advierte en su exposición de las pruebas aristotélicas de «la eternidad del movimiento» que en la argumentación de Aristóteles parece deslizarse un error [75]. Lo que Aristóteles, sin duda alguna, ha probado en el primer capítulo de la *Física* es la «eternity of change»: cada cambio debe ser precedido de otro cambio que lo funda y lo explica. Pero no ha probado la eternidad del movimiento, de un movimiento cuyo autor sea «un único motor» y lo movido por el cual sea «un movimiento único (continuo)» [76]. Le parece a Ross que la certidumbre de Aristóteles de que existe tal movimiento se fundaría única y exclusivamente en la observación de la rotación incesante del cielo. Pero Aristóteles nunca adujo tal fundamento en toda su argumentación. *He has not proved, as he claims, that there must be continuous change, but he has a strong reason* (a saber, la observada

74 Cfr. más adelante, pág. 233.
75 Ross, *Phys.* Introducción, pág. 91.
76 *Física*, 259 a, 1520; Ross, *Phys.* Introducción, pág. 92,

rotación fáctica del cielo), *for believing that there is*. A mí me parece, empero, que *la* intención de toda la mencionada argumentación de Aristóteles radica en su prueba de que el acontecer mundano exige necesariamente para su última fundamentación [77] un movimiento único, singular, continuo y concreto, el cual no puede acabar nunca ni en parte alguna, y ello justamente porque la conexión «terrestre» del mundo nunca puede conducir hasta una causa «primera» del movimiento, y un *regressus ad infinitum* es imposible. Ciertamente, Aristóteles ve en la revolución del cielo de las estrellas fijas la realización de esta exigencia esencialmente necesaria. Estimó también esa regularidad absoluta de las rotaciones celestes observadas desde el comienzo de la humanidad como una prueba empírica de su tesis. Pero, sin embargo, filosófica y ontológicamente es la argumentación *esencial* lo que importa. Hoy, ciertamente, apenas se entiende ésta, porque el pensamiento moderno ha perdido la capacidad de representarse la posibilidad de un fundamento suprafísico propiamente causal del mundo por una espaciosidad y una temporeidad suprafísica. Aunque Aristóteles, según Ross, no ha probado que *tenga* que existir tal movimiento últimamente fundante, sino sólo que *puede* existir, y lo hizo con tres argumentos: primero, que el movimiento local es el primero y fundamental modo del movimiento; segundo, que sólo el movimiento local, y ningún otro movimien-

77 «Para su última fundamentación», por supuesto, sólo en la conexión física, la cual incluye para Aristóteles, no sólo lo «terrestre», sino también lo cósmicamente suprafísico. Pues sobre la física «terrestre» y cósmica está el motor inmóvil,

to, puede ser eterno y continuo, y tercero, que entre los movimientos locales única y exclusivamente la rotación es capaz de ser eterno y continuo. Ross agrega que pasa por alto esta argumentación porque tiene muy escaso interés general [78]. Yo la he expuesto porque me parece ser el corazón de toda la argumentación.

4. *El tiempo eónico universal*

Hasta ahora sólo hemos logrado echar una ojeada sobre lo que puede llamarse la «supraespacialidad» de la periferia celeste. Pero la conexión sólo se hará completamente transparente cuando ahora pasemos a lo que llamo la «supratemporalidad» de este recinto fundante del universo. Regresamos con ello a nuestro tema original. Nos estamos ocupando del tiempo y no del espacio. Pero, sorprendentemente, resultará que en este límite periférico del universo temporalidad y espacialidad se mezclan de modo peculiar. El «tiempo» se convierte aquí en un *espacio* temporal eterno (eónico) o en un eterno (eónico) *tiempo* espacial. Por eso fué imprescindible penetrar ante todo en el aspecto cinético espacial de la rotación.

Vimos al principio que, según los pasajes más salientes del escrito *Sobre el Cielo*, no sólo no debe haber ningún lugar «fuera del edificio celeste», ni ningún lugar vacío, sino tampoco ningún tiempo. El tiempo es el número del movimiento según su antes y después. Si el propio movimiento periférico del cielo no está en el tiem-

[78] Ross, *Physics*, introducción, pág. 92 f.

po, ni «produce ningún tiempo que lo haga envejecer», entonces le falta evidentemente aquello por lo cual «podría ser contado». Existe, sin embargo, movimiento en sentido espacial. Hay, pues, que señalar aquí algo curioso. Como digo, falta evidentemente aquello por lo que podría ser «contado» y, por tanto, lo que ante todo hace posible el tiempo temporal. Pero, por otra parte, ¿no es justamente esta revolución extrema del cielo *la* medida originaria del tiempo, la que sirve de fundamento a todos los demás datos temporalmente mensurables? Fué Platón precisamente quien, en el *Timeo*, hace que sean engendradas las revoluciones celestes juntamente con los dioses astrales en ellas instalados, *para* transformar el *ápeiron* caótico de la pura temporalidad en el cosmos temporal, y con ello, en el «tiempo». La totalidad del tiempo y del mundo, que se cierra en sí misma en el gran año del mundo, llega a ser la copia de la eternidad. Aristóteles no pensó otra cosa en su concepción cósmico-astronómica. También para él la medida originaria de todos los tiempos y de toda temporalidad está fundada en las revoluciones celestes. También para él el gran año del mundo, y con él el retorno de todas las cosas y acontecimientos, representó un hecho fundamental [79]. En cuanto que también para él es el cielo *lo* que cuenta, o mejor, lo contado, aquello por lo que el hombre puede examinar y contar los tiempos. Con la afirmación de que justamente este movimiento celeste no queda incorporado a ningún tiempo (fuera de él no hay ningún tiempo), en modo alguno quería negar que él representa-

[79] Cfr. Jaeger, ib., págs. 184 y sigs.

se, sin embargo, la medida originaria del tiempo. Otra vez advertimos [80] que el «número del movimiento», por el cual se constituye el tiempo empírico, según Aristóteles, debe significar algo distinto a que el tiempo y la temporalidad se realicen en un movimiento concreto medible exteriormente. En el sentido de rotaciones concretas, espacialmente dadas, las revoluciones celestes son temporalmente «numerables», ya que, como tales, recorren espacio *y* tiempo. Pero así como vimos que el espacio intramundano solamente «llega a ser» con el movimiento óntico fundamental del (supraespacial) elemento celeste, así también el tiempo intramundano sólo «llega a ser» *con* este movimiento cósmico fundamental (él mismo supratemporal). Este movimiento tiene que realizarse él mismo supraespacial y supratemporalmente, aunque por sí mismo circunscriba el espacio intramundano *y* fije el tiempo intramundano. Justamente por eso puede ser medido después regresivamente en sentido espacial y temporal. Es dentro de la periferia cinético-cíclica del universo donde ha de realizarse el misterioso tránsito de la física trascendente (cósmica) a una física «terrestre» intramundana, de la supraespacialidad y la supratemporalidad a la intraespacialidad y la intratemporalidad.

En los capítulos 10 al 12 del libro primero *De Coelo* bosqueja Aristóteles los problemas a investigar: por una parte, si el cielo es inengendrado (ἀγένητος) o engendrado (γενητός) [81]; por otra,

[80] Véase, en la primera parte, II, págs. 54 y sigs.

[81] Prantl traduce: «entstehungslos» («inengendrado») y «eine Entstehung habendo» («que tiene un origen»), porque las

si es incorruptible (ἄφθαρτος) o corruptible (φθαρτός). En las explicaciones que siguen quiere probar tres tesis: primero, que si el cielo (y con él el universo tomado como un todo) es engendrado, también tiene que perecer; segundo, que algo «que es siempre» no puede ser engendrado ni perecer; tercero, que lo que es inengendrado e imperecedero debe representar algo «que es siempre». Prantl, Zeller y otros han designado esta argumentación como muy difícil y aguda [82]. Gigon advierte que «casi» nos asombra el derroche de esfuerzo que aquí hace Aristóteles. La simple pregunta de si un ser temporalmente limitado en una dirección podría ser eterno en la otra es fácil de contestar especulativamente según nuestros conceptos [83]. En verdad, se puede tener la impresión a primera vista de que Aristóteles se mueve aquí en un constante círculo. ¿Se debe probar que lo que es imperecedero e inengendrado tiene que «ser siempre», y a la vez que «lo que es siempre tiene que ser imperecedero e inengendrado? Pero lo inengendrado e imperecero, ¿no es *eo ipso* algo «que es siempre»? ¿Y lo mismo a la inversa? De hecho sería así si «lo que es siempre» (ἀεί o ἀΐδιον εἶναι) no significase otra cosa que un ser de duración temporal ilimitada.

Prantl traduce «lo que es siempre» por «perpe-

palabras alemanas «unentstanden» y «entstanden» no encierran, como las expresiones griegas, el significado de la pura posibilidad y al mismo tiempo el de la realidad fáctica del acontecer, y precisamente en la argumentación completa juega este doble respecto (Prantl, *De Coelo*, anot., I, 47).

82 Prantl, ib., anot., I, 58.

83 Olaf Gigon, ib., introducción, pág. 28.

218 a,

tuo», o también por «lo que dura siempre», y agrega [84] que no ha traducido deliberadamente el αἰών (que Aristóteles usa en todas partes como sinónimo de «lo que es ἀεί y ἄϑιον ») por «eternidad», sino por «duración», porque ha preferido elegir una palabra más próxima a la intuición concreta del filósofo. En cuanto a la totalidad del universo, Aristóteles *tenía* que llegar, por así decirlo, a una contradicción: la que yace en la expresión «concreto trascendente». El concepto aristotélico de un universo que todo lo abarque, que como tal trascienda todos los límites, como ya dijo Prantl anteriormente [85], tenía que entrar necesariamente en conflicto con el concepto del cuerpo físico concreto, con el que Aristóteles, por otra parte, ha querido concebir el universo. El concepto básico principal del filósofo es justamente la inexistencia de un cuerpo ilimitado, su inclinación hacia la individualidad concreta y delimitada. La cuestión que propiamente plantea Prantl es: ¿cómo puede el universo trascender todos los límites, si al mismo tiempo debe ser concebido como una individualidad concreta y delimitada? A esto llamó él la contradicción en la que esta filosofía desemboca necesariamente [86]. A nosotros, sin embargo, nos parece que este «trascendente concreto», esta unión de lo físico totalmente delimitado con la eternidad en el modo de ser del universo como

84 Prantl, *De Coelo*, anot., I, 43. Referido a ib., 280 b-

85 Ib., anot., I, 27.

86 Aunque Gigon, Jaeger y otros ya no traducen hoy el αἰών por «duración sempiterna», sino que, o bien dejan la expresión griega, o bien la traducen por «eternidad» *(Ewigkeit)*, sin embargo, la significación misma apenas se aparta de la concepción de Prantl.

un todo, es la concepción que Aristóteles elabora aquí categorialmente. Quizás hasta hay que designarla como la concepción fundamental de toda la filosofía aristotélica. Claro está que la concepción óntica de la totalidad del universo, en virtud del último cielo, no es ni puede ser nada «eterno» en sentido absoluto. Es solamente algo eónicamente eterno. Representa algo intermedio entre lo intramundano y la eternidad absoluta, pero esencialmente distinto de ambos [87]. Puede preguntarse si Aristóteles se representó jamás lo que es o puede ser la eternidad absoluta —por ejemplo, en el motor inmóvil divino—. Lo que, sin embargo, no sólo tuvo ante los ojos, sino que fué él el primero y quizá el único capaz de caracterizar [88] ontológicamente, fué la eternidad cósmico-eónica, que, en cuanto tal, pertenece al universo físico concreto, trascendiéndolo al mismo tiempo espacial y temporalmente.

Comienza Aristóteles ocupándose de las doctrinas filosóficas precedentes sobre la eternidad o la no-eternidad del universo. Todos los filósofos o «físicos», nos dice, habían aceptado que el universo es engendrado. Algunos de ellos, que, en cuanto originado, debe también perecer, ya se haya realizado ese cambio del nacer al perecer una vez o varias veces, habiendo sido sostenida esta última doctrina por Empédocles y Heráclito. Otros, por el contrario, afirmaron que el todo, una vez «engendrado», será después «imperecedero», eterno. Esta última teoría, que Aristóteles en varios

[87] Cfr. más adelante.

[88] En todo caso, en el pensamiento moderno se perdió totalmente la posibilidad de tal concepción.

lugares combate, a veces apasionadamente, a veces con vehemencia e ironía, es la conocida doctrina platónica del *Timeo* que Aristóteles cita aquí. Dice sin rodeos: «Afirmar que él [el universo] es engendrado y que, sin embargo, es siempre [Prantl: de duración eterna] pertenece al terreno de lo imposible» [89]. Puede probarse, en primer lugar, por decirlo así, empíricamente (φυσικῶς). Se muestra que todo, o la mayor parte, de lo engendrado perece también. Viene después una curiosa indicación que contiene ya *in nuce* el núcleo determinante de las pruebas siguientes. Aristóteles combate especialmente la representación del Timeo, según la cual el cosmos está formado de partes ya existentes con anterioridad. Si esto pudiera ocurrir, entonces —dice Aristóteles— las partes componentes tendrían necesariamente que encerrar en sí la posibilidad «de mantenerse diferentes» (δυνατὸν ἄλλως ἔχειν). Si alguna vez desde el estado de disolución llegaron a reunirse, también pueden desde el estado de unión disolverse de nuevo. «Así, el edificio celeste no debería ser imperecedero, sea que realmente se comporte de otro modo o sea que sólo haya la simple posibilidad de que se comporte de otro modo» [90]. Esto es solamente una indicación, no todavía una prueba en sentido estricto. Pero ya aquí aparece la indisoluble vinculación de posibilidad y realidad, que Aristóteles quiere subrayar y que asume en todo este campo [91].

[89] *De Coelo*, 279 b.
[90] Ib., 279 b.
[91] A saber: con respecto a lo eónico como «lo que es siempre» (como también con respecto a «lo que no es siempre»). Cfr. el texto que sigue.

Si solamente existe la posibilidad de que las partes componentes del universo «se comporten de otro modo», entonces el universo formado de ellas no puede ser imperecedero. La simple posibilidad del cambio ya excluye, según Aristóteles, el «ser imperecedero» y el «ser siempre». ¿Por qué? Si se identifica el «ser imperecedero» con la duración sempiterna, podríamos replicar legítimamente: ¿Por qué *no* podría durar siempre algo engendrado? ¿Por qué la posibilidad del cambio y del perecer ha de implicar la realidad del cambio y del perecer, haciendo así imposible la imperecibilidad fáctica? Sin embargo, del hecho positivo de que para Aristóteles, en este plano del ser, existe una conexión infrangible entre posibilidad y realidad se desprende inmediatamente que con «imperecibilidad» y «ser siempre» se debe designar algo distinto de una mera duración sempiterna. Debe tratarse de una cualidad fundamental propia de la esencia de lo que es según este modo de ser «temporal».

Todas estas pruebas, que se desarrollan a veces bajo un nuevo aspecto particular, pero que en lo fundamental conducen siempre a lo mismo, pueden ser ordenadas según ciertos puntos de vista generales. Debemos extraerlas por separado de las explicaciones complicadas, como los hilos que forman la trama y la urdimbre de un tejido. Aristóteles distingue tres direcciones conceptuales diferentes, según las cuales la existencia o la inexistencia, por una parte, y del perecer, por otra, pueden ser consideradas [92]. La primera tiene solamen-

[92] Ib., 280 b-281 a.

te una importancia histórica [93] y, por tanto, podemos omitirla. La segunda línea se refiere a algo «in-engendrado» (la no-existencia de lo engendrado), por ejemplo, algo que podría ser engendrado (ἐνδέχεται γενέσθαι), pero que de hecho no lo ha sido; y lo mismo para lo «perecedero» (la no-existencia de lo perecedero), que podría perecer, pero que de hecho no perece. Y viceversa con respecto a la *exístencia* del engendrarse y del perecer; es decir, que de hecho algo se ha originado o ha perecido, pero que no necesitaba obligatoriamente originarse o perecer.

La tercera posibilidad es llamada por Aristóteles la decisiva (μάλιστα κυρίως, o también κυριώτατα). Ella contiene en realidad todo el secreto de la cuestión. Consiste, para lo «inengendrado» (ἀγένητον), en el hecho de que, con respecto a la cosa, es «enteramente imposible que se engendre nunca de tal modo que pueda ya *ser* o ya *no-ser*» [94]. Pero esto quiere decir que ese algo o bien *es*, sin más, o bien, sin más, *no* es. No puede ser engendrado, pero tampoco perecer, porque no hay para él ningún tránsito posible del no-ser al ser, o viceversa. Con lo cual nos encontramos ya ante la simple no-existencia del perecer (la imperecibilidad). En oposición a ambos casos, consiste entonces la posibilidad del engendrarse *y* del perecer en que algo pueda igualmente bien ser y no-ser.

Aristóteles nos ofrece aquí expresamente, podríamos decir que *more arithmetico*, tres posibi-

93 Se refiere probablemente, según Prantl, al modo de pensar eleático.

94 Ib., 280 b: ἵνα δ'εἴ τι ὅλως ἀδύνατον γενέσθαι, ὥσθ' ὅτε μὲν εἶναι ὅτε δὲ μή.

lidades: primero, que hay algo en el universo que tiene siempre (ἀεί) la posibilidad de ser; segundo, algo que tiene siempre la posibilidad de no-ser; tercero, algo que tiene siempre la posibilidad de ser *y* de no ser [95]. Queda aquí completamente claro que el ente que encierra en sí la posibilidad del «ser-siempre» no puede ser sólo algo que dure ilimitadamente, puesto que a él se opone, en oposición expresamente contradictoria, aquello que tiene la posibilidad de siempre *no* ser, y a ambos casos se opone, en oposición expresamente contraria, el hecho de algo que siempre puede tanto ser como no-ser. Sólo podemos entender este pasaje completo si en los conceptos del «siempre-ser» y del «siempre no-ser» ponemos el acento no sobre el «siempre», sino sobre el *ser*, o, respectivamente, sobre el *no-ser*. El uno es un siempre *ente*, el otro un siempre *no-ente*. Entonces el «siempre» se transforma de un «siempre» sólo temporal en una exclusividad real. Lo siempre ente es un exclusivamente ente, y lo siempre no-ente, un exclusivamente no-ente. Por eso se oponen uno al otro en sentido absoluto, y ambos juntos a aquello que puede tanto ser como no-ser.

Ocurre aquí exactamente lo mismo que con el «movimiento eterno». Así como allí no se trataba, o al menos no fundamentalmente sino sólo, a lo sumo, como consecuencia, de que todos los pro-

95 Ib., 282 a-283 a. Entre las letras que Aristóteles introduce aquí para la prueba *(more arithmetico!)*, significan evidentemente: A: lo que siempre es, sin más; B: lo que, sin más, siempre no-es; C: lo que, aunque es, tiene también la posibilidad de no ser; D: lo que, aunque no es, tiene también la posibilidad de ser; E: lo intermedio, en el que quedan comprendidos C) y D), lo que puede tanto ser como no ser.

cesos de cambio y de movimiento tomados en conjunto fuesen de duración eterna, sino que también allí se distinguieron tres circunscripciones del universo: primero, una con movimiento rotatorio «eterno», a saber, la periferia universal; en segundo lugar, otra en reposo absoluto, a saber, el centro del universo, con la tierra; y, en tercer lugar, otra en la que movimiento y reposo se intercambian constantemente; así también aquí. Aquí tampoco se trata o al menos no fundamentalmente, sino, a lo sumo, como consecuencia [96] de que el mundo dure infinitamente hacia adelante y hacia atrás. Aquí también se distinguen las tres circunscripciones del universo: una que es exclusivamente ente (lo cósmico celeste); otra que es exclusivamente no-ente (no se designa en concreto); y otra en la que perennemente cambian el ser y el no-ser (el mundo «terrestre»).

Pero, ¿por qué tiene lugar dentro del mundo tal cambio perpetuo de ser y no-ser? Porque aquí todo pasa constantemente de la *dynamis* a la *enérgeia*, de la potencialidad a la actualidad, y viceversa. Nada de intramundano puede alcanzar la actualidad o realidad de tal modo que pueda quedarse en ella. Siempre y sin interrupción está saliendo y ascendiendo todo «de» la potencialidad «a» la actualidad, y también entrando y descendiendo «de» la actualidad «en» la potencialidad. Lo intramundano es *lo* esencialmente oscilante entre la potencialidad y la actualidad. Pero por eso es ello, como sabemos [97], «temporal»: *tempo-*

[96] Sobre la tesis aristotélica de la «eternidad del mundo», cfr. más adelante, págs. 239 y sigs.

[97] Cfr. arriba, primera parte, II, 1-3.

ralmente temporal o perecederamente temporal. Ahora vemos ya por qué el movimiento de la periferia celeste del mundo, que es lo que en última instancia es exclusivamente ente, no puede ya transcurrir en el tiempo [temporal]. El modo del movimiento supraespacial —aunque determinante del espacio— de la periferia etérea del mundo comienza a concretarse ante nuestros ojos con su especificidad supra-temporal. Pero, ¿cómo surge de él el tiempo intramundano? Esto sólo podremos verlo cuando la dimensión en que se realiza aquella revolución cíclica trascendente se nos haya revelado finalmente como «*espacio*-tiempo» y, por ello, como tiempo eónico. Pero antes debemos agregar todavía algunos aspectos de la argumentación aristotélica, mediante los cuales se puede profundizar más aún en el carácter del conjunto de su visión.

Al comienzo de toda su argumentación, Aristóteles, mediante una sencilla analogía, aclara bastante su tesis de que «lo que es siempre» no podría coexistir con cualquier cambio de ser y no-ser, y que, por consiguiente, no podría ni ser engendrado ni perecer. Si alguien está de pie en este momento no sería imposible que estuviese sentado, pero lo que es totalmente imposible es que esté sentado mientras está de pie [98]. Mientras alguien está de pie es falso (ψεῦδος) de hecho decir que está sentado, pero no es imposible, en términos absolutos (ἁπλῶς ἀδύνατον), que lo esté. Que al mismo tiempo alguien esté sentado y en pie es no solamente falso [99] (ψεῦδος), sino imposible; del

[98] *De Coelo*, 281 b.

[99] Prantl y Gigon traducen «ψεῦδο» literalmente por

mismo modo que es esencialmente imposible (ἁπλῶς ἀδύνατον) el hecho de que la diagonal del cuadrado sea comensurable con su lado. Estar sentado y estar de pie no es posible simultáneamente, pero sí en tiempos distintos. Ahora bien, si alguien permaneciese sentado durante un tiempo infinito (ἄπειρος), entonces no podría nunca estar de pie. Porque posibilidades de duración ilimitada sólo son posibles «simultáneamente»; pero eso es precisamente lo que aquí está excluído [100]. Sería posible «simultáneamente» sólo para sujetos distintos.

La contraposición del estar sentado y el estar de pie es trasladada, en una muy notable argumentación, a lo «que es siempre» o imperecedero y a lo «que no es siempre» o perecedero: «... de modo que, si algo que es durante un tiempo ilimitado (ἄπειρον) es perecedero, tendría también la posibilidad de no-ser; ahora bien, si es durante un tiempo ilimitado, entonces, aquello para lo cual tiene la posibilidad, *sería* [una vez] (también) algo realmente presente (ὑπάρχον) [101]; es decir, que sería y no sería [102] al mismo tiempo en modo actual κατ' ἐνέργειαν) [103]. Aristóteles concluye que no solamente surge aquí algo falso (ψεῦδος), sino algo

unwahr («no verdadero»). Pero me parece que su sentido queda mejor trasladado con «falso» *(unzutreffend)*, y más exactamente aún con «fácticamente falso» *(faktisch unzutreffend)*.

100 He variado un poco la argumentación, pero conservando su sentido, según creo.

101 Prantl: «aquello para lo cual tiene la posibilidad sería algo que realmente acontece».

102 Prantl: «en realidad» *(in Wirklichkeit)*.

103 Ib., 281 b: ὥστ' εἴ τι ἄπειρον χρόνον ὂν φθαρτόν ἐστι, δύναμιν ἔχοι ἂν τοῦ μὴ εἶναι. εἰ δὴ ἄπειρον χρονον ἐστίν, ἔσται ὑπάρχον ἃ δύναται. ἅμα ἄρ' ἔσται τε καὶ οὐκ ἔσται κατ' ἐνέργειαν.

puramente imposible (ἁπλῶς ἀδύνατον); y sólo porque desde el comienzo hemos supuesto algo fácticamente falso e imposible, a saber: que algo sea *al mismo tiempo* «perecedero» e «imperecedero». «Por tanto, todo lo que es siempre (ἀεὶ ὄν) es, sin más, imperecedero (ἁπλῶς ἄφθαρτον).»

¿Necesita probarse de modo especial, por una analogía corriente, que algo que es un «ente» durante un tiempo infinito no puede ser simultáneamente un «no-ente»? ¿No está ello ya dado de antemano en la oposición lógica entre el elemento positivo y negativo: ente y no-ente? Naturalmente, si algo es «ente» no puede ser al mismo tiempo «no-ente». Y si algo es «ente» durante un tiempo ilimitado, no puede ser *nunca* «no-ente». Para tal certidumbre no se necesita de la analogía con el estar sentado y de pie, ni en general de cualquier otra nueva argumentación. «Así, todo lo que es siempre es, sin más, imperecedero.» Es claro que lo que es siempre no puede perecer. Esto sería una pura tautología. Pero nosotros sabemos ya que lo que Aristóteles en realidad tenía en la mente es lo que puede sernos confirmado precisamente con la analogía del estar sentado o de pie. Sentado y de pie no son oposiciones conceptuales. Que alguien no puede estar al mismo tiempo sentado y de pie no es, para hablar en términos kantianos, un puro juicio analítico. Tenemos que conocer *in concreto* lo que es estar sentado y estar de pie para entender la imposibilidad de que alguien pueda estar simultáneamente sentado y de pie. Se trata, pues, de un juicio sintético. Tampoco el «no ser siempre» es solamente una negación conceptual del «ser siempre», en el ver-

dadero sentido aristotélico. Ambas expresiones se refieren a situaciones concretas de *ser* que deben ser examinadas previamente para entender que su existencia simultánea en un mismo «algo» dentro del conjunto del universo significa una imposibilidad esencial. El «ser siempre» significa justamente «*ser* siempre» o ser exclusivamente. Significa, ónticamente, nada más *que* «ser siendo». El «no ser siempre», por el contrario, significa encerrar ónticamente la vinculación posible de no ser *y* ser. Por eso, si queremos unir la posibilidad puramente lógica de que algo «que es siempre» alguna vez *no* «sea», de que alguna vez pereciese o fuese engendrado, con su «ser siempre», nos tropezamos, por decirlo así, con su esencial propiedad óntica concreta de excluir de sí la posible situación óntica representada por cualquier cambio del ser al no-ser —y ello no conceptualmente, sino con evidencia de hecho—. Pero entonces queda excluída de él no sólo la posibilidad del perecer, sino también la del engendrarse [103].

«Porque no hay ningún tiempo en el cual lo que es sempiterno tenga la mera posibilidad de no ser, ni durante un tiempo ilimitado (ἄπειρον) ni durante uno limitado» [105]. Pues también durante el tiempo limitado, agrega Aristóteles, lo que es siempre sólo podría *ser* en cuanto que esto es válido para el [tiempo] ilimitado [106]. Este argumento suplementario es sobremanera sorprendente: lo «que es siempre» no podría *no* ser ni

[104] Sobre la posibilidad de la creación, cfr. más adelante, páginas 240 y sigs., y segunda parte, III.

[105] *De Coelo*, 281 b.

[106] Prantl: «Pues también para el tiempo limitado tiene la pura posibilidad de ser, si es que la tiene para el ilimitado.»

en un tiempo ilimitado ni en uno limitado. En caso de que «ser siempre» no signifique nada más que «durar ilimitadamente en el tiempo», la primera afirmación sería una tautología y la segunda, o una tautología también, o un sin sentido. Pues evidentemente lo que dura ilimitadamente en el tiempo no puede [al mismo tiempo] no ser, ni en un tiempo ilimitado ni en uno limitado. Sin embargo, un ente podría en tiempos limitados *sucesivamente* ser y no ser. Pero justamente no *sería* entonces algo que dura «siempre», ilimitadamente. Ahora bien, si Aristóteles quiere mostrar la cualidad esencial del ser exclusivo en el modo de existencia de lo «que es siempre», entonces tiene pleno sentido el subrayar que esta concepción inmanente del ser corresponde a lo imperecedero, tanto en un tiempo limitado como en uno limitado. Como en general Aristóteles argumenta siempre con el tiempo ilimitado, lo que hace fácil el constante malentendido de algo que dura ilimitadamente en el tiempo, esta repentina apelación al tiempo limitado, para el cual valen las mismas conclusiones, nos parece de importancia capital.

Por lo demás, Aristóteles declara también que el tiempo ilimitado es igualmente, «en cierto modo limitado» (ὥρισταί πως), puesto que no hay ninguno mayor (πλείων); lo que es ilimitado [sólo] de cualquier manera, o sólo en una dirección (πῇ), no es ni ilimitado ni limitado [107]. Aquí no se trata, evidentemente, de un tiemuo que transcurre en línea recta. Porque, ¿*no* podría éste ser limi-

[107] Ib., 283 a: «τὸ δὲ πῇ ἄπειρον οὔτ' ἄπειρον οὔθ' ὡρισμένον». Prantl.: «aquello ilimitado en una dirección». Gigon: «pero lo que en cierto modo es ilimitado».

tado de un lado, pero ilimitado del otro? Se trata de la totalidad de un «tiempo» cíclicamente cerrado en sí mismo, de un «tiempo» eónico que, en su «espacio» propio, tiene una insondable plenitud de ser, y por ello no puede tener, en parte alguna ni en modo alguno, comienzo ni fin. Si tuviese un comienzo posible tendría también un fin posible. Que, en cuanto tal, no pueda tener ningún fin posible significa exactamente lo mismo que el hecho de no poder tener ningún comienzo posible. Ahora entendemos la esencial vinculación entre lo imposibilidad de una génesis y la imposibilidad de un perecer con respecto a lo «*qué es* siempre», vinculación que será probada a lo largo de todo el capítulo.

¿Por qué —prosigue Aristóteles en el pasaje mencionado— lo que *de antemano* es siempre debería perecer «más» (μᾶλλον) precisamente en un cierto lugar (τῷδε τῷ σημείῳ) que en otro, y lo que simplemente no es habría de engendrarse «más» en un cierto punto que en otro? También aquí quiere decir indudablemente Aristóteles que el ente en todas partes es por igual «ente», y que el no-ente en cualquier sazón es no-ente. Si aceptásemos una vez lo imposible —dice Aristóteles—, a saber, que los opuestos (τὰ ἀντικείμενα), el «ser siempre» y el «siempre no-ser» tuviesen lugar realmente al mismo tiempo, «esto (esta vinculación) tendría lugar también uniformemente [108] en todo lugar y tiempo (ὁμοίως ἐν ἅπαντι σημείῳ)»: lo co-

[108] Ib., 283 a: ἔτι δὲ καὶ τοῦθ' ὁμοίως ἐν ἅπαντι σημείῳ ὑπάρξει, ὥστ' ἄπειρον χρονον τοῦ μὴ εἶνι καὶ τοῦ εἶναι ἕξει δύναμιν. Prantl: «pero esto tendrá lugar también uniformemente en todo punto del tiempo».

rrespondiente sería «tener durante un tiempo ilimitado la posibilidad de ser *y* no ser». Pero —debemos agregar de nuevo—, si de lo que se trata es, por una parte, de lo que es esencial y exclusivamente, y por otra, de lo que esencial y exclusivamente no es, entonces se trata de una imposibilidad.

Sólo en estas dos esferas absolutamente opuestas todo «lugar» particular excluye la posibilidad de un *no* ser «simultánea» con la posibilidad de un ser. Pero éstas son la periferia celeste como *lo que es* siempre y [probablemente] el centro del mundo como lo que siempre *no* es. En lo intramundano, en cambio, se da la continua posibilidad de ser y de no ser; hasta durante un tiempo ilimitado, lo cual, según Aristóteles, es lo que corresponde fácticamente al universo empírico.

Uno de los más notables argumentos en apoyo de ambas tesis, a saber, que lo engendrado debe también perecer y que lo imperecedero nunca puede haber nacido, se encuentra al final de la exposición completa [109]. Advierte Aristóteles, en primer lugar, que nada que acontece [110] «por sí mismo» (αὐτόματον) y «casualmente» (ἀπὸ τύχης) es imperecedero o inengendrado. Pues acontece en contradicción [frente a: παρὰ τό...] con lo que es siempre o generalmente. Por eso necesariamente tan pronto tendría que ser como que no ser. Lo casual —podríamos agregar— sólo accidentalmente

109 *De Coelo*, 283 a-283 b.

110 «Que acontece casualmente» (ἀπὸ τύχης) llama Aristóteles (según *Física*, 197 b) a aquello que acontece por sí mismo en un ser capaz de ejecución; «por sí mismo» (αὐτοματον), en cambio, llama a lo que acontece de un modo no determinado finalmente en seres sin capacidad de entendimiento.

hace irrupción en la conexión general legal del acontecer universal. El hecho de que algo tan pronto pueda ser como no-ser se funda aquí otra vez expresamente en la existencia de la *hyle*. Ella es la que posibilita que algo pueda pasar de una forma esencial a otra; por ejemplo, que lo que era aire pueda ser después fuego. Pero también es ella la que hace posible el tránsito del no-ser y del ser al no-ser en las cosas «terrestres». No está muy claro por qué habla aquí Aristóteles sólo de lo que acontece casualmente, pues todo el acontecer intramundano, ya esté determinado casualmente, o ya lo esté legal y teleológicamente, participa en el modo de ser del cambio, constantemente posible en todo respecto. Quizá quiere solamente separar con más nitidez lo «que siempre es» esencialmente y lo que esencialmente «siempre no es» de este acontecer casual. Pues inmediatamente después viene la siguiente argumentación, extraña, pero altamente significativa: un no-ente es imposible que «alguna vez, más tarde, sea un siempre-ente» (ποτε ὕστερον ἀΐδιον εἶναι). Porque entonces más tarde debería *también* tener la posibilidad de no-ser; aunque no la posibilidad de no-ser en este momento, pero sí la posibilidad «de no ser en el año pasado, o, en general, en el pasado». Ahora, si se piensa esto como realidad, agrega Aristóteles, entonces sí debería poder decir con verdad (ἀληθῶς) que en el año pasado no *es* (οὐκ ἔστι). A la inversa, si un «siempre ente» pudiera perecer, entonces se debería poder decir con verdad «que esto o aquello *es* en el año pasado o en cualquier pasado». ¿Qué quiere expresar Aristóteles con este curioso modo de hablar?

Tan pronto como entendemos lo que es siempre como *lo que es* simple y exclusivamente no sólo se aclara completamente la cosa, sino que se ilumina con nueva luz la necesidad de nuestra interpretación. Examinemos en primer lugar la posibilidad del perecer en algo «que es siempre». ¿Por qué dice el filósofo que de este «siempre ente» que suponemos *pasado* se debe decir que *es* en el año pasado (o en cualquier otro tiempo)? Si el «ser siempre» significase una duración temporal ilimitada, con ello se habría probado solamente: primero, que ese ente no era *ningún* «siempre ente» y, segundo, que solamente ha *sido* hasta el momento correspondiente a su aniquilación. Pero Aristóteles no saca estas dos conclusiones, por lo demás apenas dignas de ser mencionadas. Deja, en primer lugar, al «siempre ente» su «ser siempre», y dice, en segundo lugar, que *en caso* de que pereciese (una vez aceptado tal imposible), se debería decir de él que, hasta el punto temporal de su desaparición, *es* (no que «fué»). Ambas cosas son estrechamente interdependientes: lo «que es siempre», como ente absoluto y exclusivo, no puede convertirse nunca en un «sido». Y si se quiere realizar lógicamente la absurda representación de que pereciese, entonces podemos decir únicamente que hasta el momento de su perecer *es*, puesto que justamente en cuanto tal excluye de sí todo no-ser. Ocurre exactamente igual si hemos de representarnos lo «que siempre es» como algo con un origen. Si de nuevo queremos suponer lo imposible de que lo que simple y exclusivamente es haya comenzado a ser alguna vez, no se podría decir de él que en aquel tiempo no «era», sino solamente que

entonces no «es» ; justamente porque, otra vez, en cuanto tal, no le es atribuíble un no-ser. «Es, pues, imposible que un no-ente pueda alguna vez *ser* siempre (ἀΐδιον)» [111].

Aristóteles termina este excitante capítulo con el pasaje siguiente: «pero también si se considera físicamente (φυσικῶς) y no en general (καθόλου), es imposible, o que un «siempre ente» perezca más tarde, o que un no-ente sea más tarde un «siempre (ἀΐδιον) ente». Porque lo perecedero y originado es en suma un cambiante (ἀλλοίωτα). Pero se cambia a través de oposiciones, y por lo mismo, aquello de que se compone el ente natural perece también [112]. Otra vez se ve aquí la oposición esencial entre la física «terrestre» y la cósmico-celeste. Así como un ente eónico no puede asumir nada de no-ser, y por ello tampoco puede perecer o nacer o, en general, cambiar, así tampoco puede lo engendrado, perecedero y cambiante convertirse en algo eónico [113]. Pues todos los cambios, incluídos

111 *De Coelo*, 283 b: ἀδύνατον ἄρα μὴ ὂν ποτε ὕστερον ἀΐδιον εἶναι. La traducción de Gigon: «Es, pues, imposible que algo que alguna vez no fué sea más tarde eternamente», oscurece el sentido más que la traducción de Prantl.

112 Ib., 283 b: καὶ φυσικῶς καὶ μὴ καθόλου σκοποῦσιν ἀδύνατον ἢ ἀΐδιον ὂν πρότερον φθαρῆναι ὕστερον, ἢ προυπάρχον μὴ ὂν ὕστερον ἀΐδιον εἶναι. τὰ γὰρ φθαρτὰ καὶ γενητὰ καὶ ἀλλοιωτὰ πάντα... Con esto finaliza el libro primero del escrito *Sobre el Cielo*. Prantl traduce: «Pero también, cuando se considera físicamente y no sólo en general, es imposible, o bien que algo antes sempiterno llegue a perecer más tarde, o bien que algo antes no-ente sea más tarde sempiterno; pues lo perecedero y lo que tiene nacimiento es también, en suma, susceptible de cambio cualitativo...»

113 Sobre la posibilidad de que, sin embargo, el eón temporal, como un todo, pueda cambiarse en un eón eterno, cfr. las explicaciones ulteriores sobre el «eón deviniente». (Segunda parte, III.)

el del nacer y el perecer, transcurren entre oposiciones: de lo que todavía no es, pero según la posibilidad real puede ser, a lo que «llega a ser». Si con ello la conexión natural no se rompe continuamente, esto es sólo posible por la existencia de una *hyle*, para la cual todas las formaciones actualmente existentes *de facto*, sólo son casualmente, y así también el ser y el no-ser, o la actualidad y la no-actualidad. Lo celeste, por el contrario, no puede cambiar del ser al no-ser, ni tampoco del no-ser al ser. Ahora bien, este cambio es el que funda el tiempo en el universo «terrestre». En lo eónico no hay ningún trans-curso temporal.

Lo eónico no puede cambiar. No obstante, realiza aquellas revoluciones cíclicas cuya modalidad metafísica intentábamos representar. En la *Física* habla Aristóteles de la necesidad de suponer un tiempo «más poderoso» (πλείων), del cual dice en primer lugar que es más comprensivo (πλείων) que todo lo que es en el tiempo. Todo lo temporal tiene necesariamente que ser *abarcado* (περιέχεσθαι) por un tiempo [114]. Si aquí se alude solamente a lo «que es» en el tiempo, es decir, al contenido del tiempo, en cuanto comprendido por el tiempo más poderoso —y con ello se podría pensar en el tiempo perecedero, en el cual precisamente es todo ente temporal—, el contexto completo y un pasaje consecu-

114 *Fís.*, 221 a: ἐπεὶ δ'ἔστιν ἴσος ἓν ἀριθμῷ τὸ ἐν χρόνῳ, ληφθήσεταί τις πλείων χρόνος παντὸς τοῦ ἐν χρόνῳ ὄντος, διὸ ἀνάγκη πάντα τὰ ἐν χρόνῳ ὄντα περιέχεσθαι ὑπὸ χρόνου·..

En la traducción de Prantl se dice, sorprendentemente, que se debe tomar un «número» (en lugar de un «tiempo») mayor, lo que desfigura completamente el sentido de la expresión aristotélica. También, y no menos sorprendentemente, agrega siempre al *abarcar* y al *mayor* un *cuantitativamente*.

tivo apuntan mucho más lejos: «... así es evidente que, por lo que respecta a todo aquello cuyo ser mide [el tiempo], el ser tiene que radicar justamente en el reposo o en el ser movido». Y prosigue: «Así, pues, todo lo que es perecedero y engendrado y, en general, todo lo que tan pronto es como no es, debe ser necesariamente en un tiempo; porque hay un tiempo más poderoso (πλείων) que trasciende y supera la esencia tanto del ser de todo aquello [es decir, de lo que nace y perece, de lo que tan pronto es ente como no ente] como de lo que él mide (τοῦ μετροῦντος) [115]. Todo esto nos resulta ahora muy transparente e inteligible. Lo que nace y perece, que nunca puede estar *en* la actualidad, sino que se encuentra siempre en el movimiento fundamental del ser —*de* la potencialidad *a* la actualidad y viceversa—, se encuentra también por ello constantemente en un nuevo «número del tiempo». Es medido por el tiempo, mediante los ahoras análogos a números. Pero ¿qué es ese tiempo más poderoso, que sobrepasa tanto el ser de todo lo perecedero como el propio tiempo que mide? No puede ser más que el tiempo eónico, que él mismo no está ya en el tiempo [perecedero], pero que comprende todos los otros tiempos. El tiempo eónico es, como sabemos, el «tiempo» de lo «que es siempre», lo cual, siendo intangible por cualquier posible no-ser de la naturaleza, no puede nacer ni perecer. Aristóteles no habla en este lugar, o sólo habla a modo de insinuación, de «lo que es siem-

115 Ib., 221 b: ...ὂῆλον ὅτι ὧν τὸ εἶναι μετρεῖ τούτοις ἅπασιν ἔσται τὸ εἶναι ἐν τῷ ἠρεμεῖν ἢ κινεῖσθαι. ὅσαμεν οὖν φθαρτὰ καὶ γενητὰ καὶ ὅλως ὁτὲ μὲν ὄντα ὁτὲ δὲ μή, ἀνάγκη ἓν χρόνῳ εἶναι. ἔστι γὰρ χρόνος τις πλείων, ὃς ὑπερέξει τοῦ τε εἶναι αὐτῶν καὶ τοῦ μετροῦντος τὴν οὐσίαν.

pre». Para destacarlo de lo perecedero se refiere principalmente a lo que «siempre no-es», es decir, a aquello que no puede ser otra cosa que no-ente [116]. Pero para ello toma no un ejemplo cosmológico, sino matemático: el ya mencionado de la diagonal del cuadrado, que no es conmensurable con su lado, pues lo contrario es siempre. «... por eso es esto siempre no-ente, porque se opone a lo que siempre es». Pero en este caso ambos, tanto lo siempre no-ente como lo siempre ente, se oponen a aquello que puede *tanto* ser *como* no ser y, por ello, nacer y perecer.

Si Aristóteles en este pasaje interior a la Física omitió intencionadamente las referencias cosmológicas, o si éstas le fueron lejanas o no maduras todavía en el momento de la redacción del mismo o, en fin, si estimó la validez apriórica de lo matemático como fundada en el «ser siempre» cosmológico eónico son cosas que no puedo decidir aquí. Lo último me parece una hipótesis muy aventurada. Pero no puede ser totalmente descartada, porque lo cósmico eónico representa realmente para Aristóteles la esfera material etérea de encarnación de las esencias eternas, en la cual poseen éstas su estado existencial directo e inmediato —«antes» [117] de concretarse en el mundo perecedero—. Aunque Aristóteles suprimió las Ideas platónicas subsistentes por sí, proyectó, sin embargo, en cierto modo, el *kósmos noetós* en la periferia eónica del mundo. También en los habitantes de la periferia eté-

[116] Ib., 221 b: οἷον ὅσα μὴ ἐνδέχεται ἄλλως.

[117] Aquí hay que tomar la expresión «antes» no en sentido temporal sino sólo óntico.

rea, en los dioses astrales [118], volvemos a encontrar la decisiva concepción aristotélica de los «concretos transcedentes» o de las «idealidades concretas», o de las esencias eternas encarnadas corporalmente.

Con esto está dada al mismo tiempo una relación de extraordinaria importancia. Stenzel, después de haber mencionado en su exposición de la física aristotélica [119] que ya también para Platón, en la *República*, la influencia del sol modificada por la distinción de las estaciones resultante de la carrera solar era considerada como la fuente de todo devenir y de toda apariencia, dice: «Si se sigue este orden de pensamientos, esto significaría que el conjunto entero de las operaciones del ser, el mundo en su sentido pleno, que incluye la naturaleza, determina cada cosa particular en el tiempo y en el espacio según su grado de realización; pues así como el sol depende de la eclíptica, así también depende ella de otras constelaciones». Tales reflexiones habrían conducido a Platón y a muchos de sus antecesores «a otorgar al cielo, a las estrellas, el rango de una esencia preeminente» [120]. En Aristóteles, que concibe estos pensamientos más simple y sobriamente, «la ordenación de todo el

[118] Aristóteles ordenó los habitantes o seres vivientes de cada región elemental como sigue: animales terrestres, animales acuáticos, aves, animales del fuego (ζῷα πυρέγονα) —cuyo descubrimiento empírico esperaba todavía—, y los astros, como habitantes animados del éter. Cfr. Jaeger, ib., págs. 146 y sigs.

[119] Stenzel, ib., pág. 165 y sig., donde habla del giro decisivo que realiza Aristóteles con respecto al καθ' ἕκαστον, a lo «particular», en el cap. 5 de la *Metafísica*.

[120] La idea originaria de Platón en el *Timeo* era en realidad que el cosmos debía ser producido como una copia de la imagen primaria dada en el *kósmos noetós*.

acontecer conduce necesariamente a la idea de la totalidad del ser, en la que el intercambio de las fuerzas, la mudanza de los hechos, el tránsito de la δύναμις a la ἐνέργεια, encuentra un límite, un fin y una meta». Aquí, dice Stenzel, una reflexión simplemente exigida por la estructura concreta del ser desemboca en el orden de pensamientos astronómicos de un cielo extremo, que, en su simple rotación, es la imagen visible de esa totalidad del ser.

De nuestros propios análisis se desprende, sin embargo, que ese cielo más externo con su simple rotación no significa en Aristóteles solamente una «imagen» de la totalidad del ser, sino que es su fundamento concreto, aunque trascendente, más esencial, el cual representa un grado real de transición, y a la vez un grado intermedio originario, entre el *nous* divino, como primer motor inmóvil, y lo perecedero terrestre. También Stenzel entiende la periferia física del cielo de Aristóteles y su rotación física como un grado intermedio originario de transición hacia lo intramundano. Pero él interpreta la «trascendencia» simultáneamente existente de esta esfera y de la cinética celeste sólo de un modo simbólico o figurado. Pero la esfera celeste representa justamente *la physis* [*hyperphysis*] trascendente real y concreta, y por eso la causalidad originaria que en ella radica no tiene una significación solamente física, y menos aún simbólica, sino una significación supràfísica real. Es ella misma la que representa el límite metafísico de todo cambio «terrestre» y de todo movimiento «terrestre» del mundo. En la expresión «límite del mundo» se encuentra ya el misterioso trascender

de sí mismo a que el mundo necesariamente llega con esos sus límites. «La función del πέρας» —dice Stenzel— «es siempre en Aristóteles la eliminación y la afirmación —en doble sentido— de un regreso εἰς ἄπειρον »[121]. En otras palabras, el regreso causal, espacial y temporal, *ad infinitum*, en el cual debería encontrarse, hacia adelante y hacia atrás, el movimiento terrestre del mundo tomado en sí mismo, termina en el «límite» [eliminación], pero comienza también en ese límite [afirmación]. El propio Stenzel tiende aquí en el fondo a la última y absoluta limitación, dada con el motor inmóvil. «Más allá» del cosmos empírico aristotélico no ve él más que el *noûs poietikós* que se piensa a sí mismo, y que en virtud de este pensar actúa en el conjunto del universo[122]. Pero en realidad es en el *primum mobile* donde se encuentra ante todo *el* límite del universo en su sentido más propio y directo.

Pero esto tiene una validez fundamental para el tiempo. El tiempo terrestre, como «número del movimiento», brota del super-tiempo eónico y desemboca en él. El tiempo terrestre no sólo tomado en su totalidad, hacia adelante y hacia atrás, sino también el tiempo en cada uno de sus momentos. Lo vemos tan pronto como comenzamos con el ser perecedero mismo. El último fundamento causal de todo ser y cambio intramundanos (el penúltimo, si consideramos el *Noûs* mismo) se encuentra en las revoluciones del cielo y de sus habitantes, es decir, de los poderes encarnados en los astros. El movimiento rotatorio comprende en sí —dice Aris-

121 Stenzel, ib., 172.
122 Stenzel, ib., 182.

tóteles— todos los movimientos imperfectos «que conocen un límite y una quietud, mientras que él mismo no tiene comienzo ni fin, sino que dura interminablemente a través del tiempo ilimitado y, *para todos los otros movimientos, en parte es la causa de su comienzo, y en parte su cese se disuelve en él*» [123]. Claro que son solamente las constelaciones siempre diferentes de las estrellas, resultantes de los distintos movimientos contrarios de los planetas sobre la eclíptica, las que explican el multiforme y constantemente modificado acontecer mundano. La periferia del cielo extremo con su rotación siempre idéntica no puede fundar en el universo, como ya lo vió Platón, más que lo siempre idéntico consigo mismo: el *qué* esencial, el τὸ τί ἦν εἶναι de cada cosa.

Pero ¿cómo se produce, si así puede hablarse [124], esa eterna causación esencial, radicada en la esfera celeste? Sin duda solamente porque las cosas del mundo están entrando continuamente en la concreción substancial de su esencia y, por ello, también en su *ex*-sistencia («*Da*-Sein»). Pues nunca y en ninguna parte poseen esta esencia y esta existencia definitivamente. En todo momento podrían caer irrevocablemente en la pura *dynamis*, si no fuesen en todo momento [125] retrotraídas de nuevo de la *dynamis* a la *enérgeia*. Ello ocurre a través

123 *De Coelo*, 284 a (citado según Jaeger).

124 Naturalmente, aquí no hay que olvidar nunca el motor inmóvil, que causa originariamente esta misma eterna causación originaria. Dios mueve *inmediatamente* el *primum mobile*, y por su mediación instrumental todo lo demás.

125 Sólo podríamos comprender esta situación por nuestra temporalidad [temporal], constituída precisamente por este medio, y, por tanto, en cierto modo, «retrospectivamente».

del *noûs poietikós* con la primera ayuda instrumental de lo primero que es movido, del *primum mobile*, de la periferia celeste. Es una representación relativamente fácil de realizar el que la periferia celeste, con cada «momento» de su rotación eónico - temporal, efectúe esta actualización del mundo constantemente renovada según la esencia y el ser. Si el primer cielo se parase y el motor inmóvil ya no lo «moviese», el mundo desaparecería en la «nada» (en la pura *dynamis*). Pero con esto no se dice otra cosa sino que el tiempo perecedero intramundano se funda en el tiempo eónico. Pues el tiempo perecedero se constituye únicamente por la actualización constantemente renovada, en esencia y en ser, del mundo, que también constantemente está recayendo en la pura δύναμις. Cada nuevo momento de actualización representa un ahora actual nuevamente constituído. En cada uno de tales ahoras actuales se encuentra el mundo en un «número temporal» distinto y nuevo. Pero lo básico es el movimiento rotatorio eónico de la periferia del mundo.

El movimiento cíclico-eónico del universo —y éste es un momento absolutamente decisivo— es él mismo continuo. No transcurre ya del no-ser al ser, y viceversa, puesto que no lo hace de la *dynamis* a la *enérgeia*, y viceversa. Representa lo «que siempre es», al que es extraño todo no-ser, por serle extraño todo posible o pensable nacer y perecer. Su movimiento se cumple en el plano del puro ser-ahí *(Da-sein)*. El «ser» mismo es aquí el «espacio», al cual atraviesa el movimiento eónico. Hay que entender exactamente lo que esto significa. Todo movimiento intramundano atraviesa, además del

espacio, también el tiempo [temporal]. Pero sólo porque en cada momento cae en la no-existencia, para emerger de nuevo de ella. Por eso, constantemente se está dejando tras de sí como pasado, y teniéndose ante sí constantemente como futuro. Sólo *es* en cada momento presente, entre el no-ser pasado y el no-ser futuro. Pero esto es imposible en el movimiento eónico. Este no deja tras de sí ningún «no ser ya», ni tiene ante sí ningún «no ser todavía». *Es* siempre todavía allí de donde viene y *es* ya siempre allí donde va. Recordemos ahora los análisis del movimiento rotatorio, tal como los presentamos siguiendo las indicaciones aristotélicas de la *Física*. El movimiento cíclico quedó caracterizado en todo lugar como un progresar regresando a sí mismo. Ahora aparece la esencia genuina de este movimiento paradójico. Algo movido cíclicamente, que con su movimiento «está» ya siempre allí a donde llega y nunca «está» ya allí desde donde se mueve, comprende de antemano ónticamente el «espacio» entero a través del cual se mueve. Su emerger es solamente un entrar en lo propiamente existencial. Su regreso hacia sí mismo es solamente un regreso de lo propiamente existencial. Aquí se cumple el curioso hecho de que, aunque se trata de un movimiento real, es un movimiento en que lo movido sólo recorre un «espacio» al que comprende siendo ya desde siempre. El movimiento gira solamente en lo siempre y propiamente óntico y los «lugares» que con él cambian se encuentran dentro del espacio más propio del ser. Lo «siempre ente» *es* en verdad lo que ya ha sido siempre: τὸ τί ἦν εἶναι.

Al considerar la física aristotélica del movimien-

to circular cosmológicamente fundada, se mostró que aquí el espacio [espacial] no puede ser más que una consecuencia del movimiento circular fundante. Este hubo de ser designado como algo puramente óntico-dinámico, que *crea* primeramente el espacio intramundano, en el cual, en su salir de sí mismo, vuelve a sí mismo. Pero vemos que este movimiento cíclico del ser se realiza también él mismo en una especie de «espacio» —como no puede ser de otro modo para un volver que sale o un salir que vuelve. Pero este espacio no es un espacio «espacial», que, en cuanto tal, sólo puede ser recogido cuando simultáneamente se recorre también un tiempo. Es un espacio óntico. Lo que en él hay y lo que en él gira lo ocupa por entero ónticamente, de antemano y desde «siempre». El elemento etéreo, y con él sus etéreos habitantes, los astros, no pueden hacer otra cosa que girar sin descanso, continua e incesantemente y con absoluta exactitud y regularidad *(acribia)* a través de su espacio óntico. Su esencia consiste en su movimiento óntico, aquí como en todas sus partes. Así como los elementos «terrestres» no podrían hacer otra cosa que moverse alejándose hacia la periferia o dirigiéndose hacia el centro, y esa capacidad de movimiento cosmológico-dinámico *constituye* todo su ser, así también constituye todo el ser de lo etéreo el girar alrededor del mundo. Es éste un modo de movimiento que se distingue sin más de todo movimiento intramundano. Se cumple íntegramente en el plano que desde siempre y de antemano comprende totalmente la actualidad. Sólo porque esto es así tiene todo el cambio universal en la periferia eónico-etérea su último [penúltimo]

principio, su medio y su fin (ἀρχή, μέσον, τέλος). De lo contrario, habría un imposible regreso real εἰς ἄπειρον. El movimiento circular eónico-etéreo no tiene en sí mismo, como tal, ni comienzo ni medio ni fin. El es para sí mismo *en todas partes* comienzo, medio y fin, porque no llega a ninguna parte donde ya no *sea* desde siempre. Sólo el centro, que se le opone *desde dentro*, y en el cual se encuentra la tierra en absoluto reposo [126], *es* una especie de comienzo, medio y fin para la periferia eónica, puesto que en él se orienta la medida de la rotación. Así como el cielo y la naturaleza «penden» (ἤρτηται) del primer motor inmóvil, y permanecen dependientes de él como del último objeto de su tendencia [127], así la naturaleza, la *physis*, por su parte, pende del cielo como del primer móvil y es inseparable de él en su ser y devenir.

5. *El espacio temporal o el tiempo espacial de Aristóteles.*

Llegamos ahora a una insoluble aporía, peculiar e intrínseca al marco en que se mueve toda la concepción cosmológica de Aristóteles. El exponerla es de particular importancia para la diferenciación histórico-espiritual entre la visión antigua del mundo y la moderna. De la rotación eónica de la periferia celeste más externa procede tanto el espacio intramundano como el tiempo perecedero intra-

126 La tierra con su propio centro se sitúa también, como el cielo con su periferia, en un «más allá» del espacio y del tiempo. Así como la periferia celeste es lo «siempre *ente*», así el centro terrestre debe ser lo «siempre no ente», la esfera de la pura potencia pasiva de lo real.

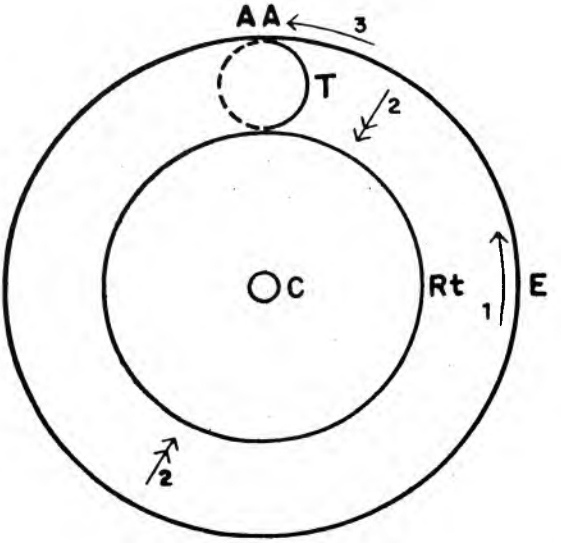
mundano. Este último es propiamente el más esencial. Con cada giro —por lo demás, sólo abstracta y artificialmente separable— [128] de la periferia eónica del mundo, el curso temporal del mundo mismo es empujado también a dar un paso más [discontinuo] de actualidad. El mundo terrestre tiene presencia actual sólo en una actualización en todo momento renovada. Pero ¿cómo hacer compatible con esto el hecho de que también el *espacio* mundano proceda de tal rotación? Aristóteles «vió» de hecho ambas cosas reunidas en una, y ambas sensible y visiblemente realizadas en las revoluciones del cielo de las estrellas fijas. Según Aristóteles, el espacio «terrestre» y el tiempo «terrestre» son ya trascendidos en la región perceptible del cielo de las estrellas fijas. Aquí domina el éter «que siempre es». Aquí dominan los dioses astrales, como esencias eternas encarnadas, los cuales son ya inmortales, gracias a su materialidad etérea. En las revoluciones del cielo de las estrellas fijas se hace visible para Aristóteles el espacio eónico temporal.

Pero ¿no transcurren por su parte aquellas revoluciones espaciales del mundo *en* el tiempo temporal? Sin embargo, son ellas medibles temporalmente en el más exacto sentido. Incluso representan las medidas originarias de toda medición temporal fáctica. Según esto, el cosmos espacial debe ser continuamente actualizado de nuevo, con todas sus revoluciones espaciales y en su totalidad; y justamente gracias al movimiento eónico-temporal. El movimiento progresivo del mundo entero [es-

127 *Met.*, 1072 b, 13. Cfr. Stenzel, ib., pág. 169.

128 Puesto que se trata aquí de una continuidad absoluta del movimiento.

Figura 1: «Unión tiempo-espacio» aristotélica (agregando una «cuarta» dimensión).



AA = Ahora-actualidad
C = Centro del mundo
E = Periferia cónica/tiempo espacial
Rt = Tiempo real
T = Tierra

Significado de las flechas:

1.—Dirección del tiempo espacial (en corte longitudinal).
2.—Dirección del tiempo espacial (en corte transversal),
3.—Dirección del tiempo real,

pacial] en el tiempo, que va de un momento presente a otro momento presente, de un número temporal a otro número temporal, por una parte, y el movimiento progresivo espacial y cíclico del mundo mismo, por otra parte, son estrictamente considerados como dos cosas enteramente distintas. Aquí falta una dimensión. O bien la periferia universal representa la dimensión eónica del *tiempo*, cuyo giro cíclico conduce al mundo espacial entero de un ahora de presente a otro —y entonces el mundo espacial es solamente un corte del mundo espacial-temporal—, o bien la periferia universal representa la dimensión misma más externa del *espacio*, cuyo giro cíclico no mueve consigo nada más que el espacio intramundano.

Podría figurarse un modelo del mundo aristotélico en el que tendrían sus lugares ambas cosas: el tiempo espacial eónico y el mundo espacial, con sus respectivas revoluciones. Lo bosquejamos a continuación [129]. Para que resulte intuitivo debemos elegir, como de costumbre, una formación de tres dimensiones en lugar de una de cuatro. Fundamentalmente, imagínese el tubo de un neumático (E) cuyo giro representa el movimiento circular eónico-cíclico. En un corte transversal de este tubo se encuentra el disco circular fijo de nuestra tierra (T). El resbalar de la rueda del tiempo eónico por el disco de la tierra circunscrito en el corte transversal marca siempre un momento actual temporal de presente (AA). Con el giro completo de la periferia eónica del mundo en la dirección del corte longitudinal de la rueda, esta última debería

129 Cfr. el esquema adjunto.

simultáneamente girar alrededor de sí misma en la dirección del corte transversal. Esta rotación transversal representa en el corte correspondiente —el cual se encuentra justamente en el mismo plano que el disco quieto de la tierra— la revolución espacial del cielo de las estrellas fijas alrededor de la tierra. Tal revolución espacial del cielo alrededor de la tierra podría ser imaginada en tal caso fácticamente como dependiente causalmente de la rotación temporal cónica alrededor del mundo y también dependiente de ella en cuanto a su velocidad. Pero entonces no deberían ser representados los astros como puntos [130] en el corte transversal interior correspondiente de la rueda. Pues entonces, con la progresiva rotación eónico-temporal, desaparecerían de la visión terrestre en el momento en que la rueda eónica del tiempo siguiese girando. Deberían ser imaginados (en el modelo del mundo espacio-temporal de tres dimensiones) como líneas circulares que se enrollan en torno al interior de la rueda eónica del tiempo [131]. Entonces, con cada corte transversal, que guarda semejanza con el disco terrestre quieto, se podrían hacer visibles desde la tierra como «discos», y parecerían moverse sólo espacialmente (no espacio-temporalmente) alrededor de la tierra con cada uno de esos cortes transversales, como corresponde. En los planos circulares trazados alrededor de toda la periferia eónica, se expresó muy bellamente la participación de los dioses etéreos de los astros en la esencia eónico-

130 O bien en el mundo espacio-temporal de cuatro dimensiones no como simples circunferencias.

131 En el mundo espacio-temporal de cuatro dimensiones serían figuras de superficie.

temporal de la periferia entera, es decir, en su índole omnipotente en toda la duración del tiempo eónico.

Este *sería* un modelo del universo completo aristotélico, en el que la revolución de la periferia celeste produciría tanto el curso temporal intramundano como la rotación intramundana del cielo de las estrellas fijas, *si* Aristóteles hubiera considerado posible una cuarta dimensión del mundo. Pero el universo hubo de tener para él tres dimensiones, porque, según él, lo perfecto se presenta única y exclusivamente en tres articulaciones [132]. Y aunque la periferia eónica tenía que abarcar el espacio y el tiempo, la estructura tridimensional persiste. También creía Aristóteles que en la revolución del cielo de las estrellas fijas se podía percibir sensiblemente y de un modo inmediato el curso eónico del tiempo [133]. Pero, en realidad, cada corte transver-

132 *De Coelo*, 268 a.

133 En Berta Stenzel-Mugdan *(Philosophische Motive im Weltbild des Aristoteles.* Interpretaciones del libro I del *De Coelo*, en *Neue Jhrb. f. d. klass. Altertum, Geschichte und Literatur*, 27. Jhrg. 1924, Berlín, 1924) este primer libro es interpretado íntegramente desde el supuesto de que Aristóteles edificó toda su teoría sobre la imagen perceptible del mundo. Como esta vinculación con la rotación celeste perceptible por los sentidos, aunque en efecto determina *también* la teoría desarrollada en el escrito aristotélico, sin embargo, no lo hace exclusivamente ni, sobre todo, fundamentalmente, Stenzel-Mugdan llega con su interpretación de la concepción aristotélica a una aporía insoluble. Intenta equiparar tal aporía —que de este modo abandona el concepto del «eón» aristotélico— con el concepto del «tiempo figurado» como una «totalidad psíquica» [Hönigswald], agregando que la concepción aristotélica se distingue de la moderna psicología por la vinculación mítica de su sentido. «Psicología» y «Mito» son las dos únicas salidas que el punto de vista moderno es capaz de encontrar para superar (o, mejor, para *no* superar) las antiguas concepciones cósmico-trascendentes.

sal interno de la periferia cónica temporal que gira en torno al disco fijo de la tierra (en nuestro modelo) sería visible desde este disco cuando se encontrase exactamente en el mismo plano que él y constituyera de este modo el momento intratemporal del presente justamente dado. En cambio no podría ser visible la periferia cónica en su totalidad con su revolución alrededor del mundo. Pero Aristóteles veía «en cierto modo» ambas cosas en una: rotación cónica del tiempo en la rotación [espacial] del espacio, y ambas visibles en lo dado del cielo de las estrellas fijas.

Stenzel [134] ha expuesto cómo el concepto aristotélico de Dios está en evidente oposición con el platónico. Según el *Timeo*, el mundo fué formado *en* el tiempo. El hecho de que Platón hiciese preexistir a la creación el *kósmos noetós*, «la diversidad eidética del ser» —como el modelo originario que tiene a la vista el creador—, plantea para Aristóteles un dilema de los más difíciles. «O bien el νοητὸς κόσμος, el modelo inteligible de la creación, era ya realmente una diversidad articulada, y por tanto un despliegue, y entonces contenía ya principios espacio-temporales..., y entonces la creación fué ya anticipada, y con ello el universo inútilmente duplicado en un χωρισμός, y provocado todo el paralogismo del concepto del tiempo; o bien el espíritu de Dios, que piensa el modelo originario, era el verdadero Uno, y entonces era una «nada», y el tránsito de *este* no-ser era inimaginable...» Aristóteles (según Stenzel) no vió, sin embargo, la solución en una simple decisión a fa-

[134] Stenzel, ib., pág. 163.

vor de uno de los dos miembros, sino en una transformación de ambos. La creación, como hecho que sólo se produce una vez, había de ser abandonada y el mundo tendría que ser pensado sólo como un despliegue continuo a través del nacer y el perecer en el seno de una totalidad del ser eternamente inacabada. Lo verdaderamente creador se ve en la *fuerza* que soporta, dirige y mantiene sin descanso todo este movimiento eterno. La dinamización hacia la que apuntaba ya la idea del ser de Platón asciende en Aristóteles a plena conciencia teorética. Esto, según Stenzel.

De hecho, la creación platónica del universo, acción demiúrgica que tiene lugar una sola vez, se *ha* convertido en Aristóteles en un «movimiento eterno» del universo a través del *nous* divino. El mundo y el acontecer mundano mismos han llegado a ser «eternos» en Aristóteles. Esto parece, desde puntos de vista cristianos, un retroceso con respecto a Platón. Pero —y ésta es mi objeción frente a la exposición de Stenzel—, ¿está en realidad la concepción aristotélica de un mundo «eterno» necesariamente enlazada con la conversión del «hecho único de la creación» en un «eterno surgimiento» del mundo? Digo «necesariamente»; porque es evidente que Aristóteles creyó deber vincular ambas cosas. Pero, después de nuestros análisis, el motivo genuino de la introducción del mundo «eterno» [eónico] difícilmente puede considerarse ya como la superación necesaria de aquel dilema aparente, según lo describe Stenzel. Por el contrario, con la periferia eónica misma Aristóteles bosquejó una diversidad cósmica, no simplemente «ideal», sino además «supraterres-

tre», la cual tiene una espacialidad temporal [eónica] *distinta* de la intramundana. El paralogismo del concepto del tiempo, que parece llevar consigo un «inútil» desdoblamiento del mundo en un mundo desplegado empíricamente y otro idealmente, fué superado por Aristóteles de un modo directo y realmente metafísico, mediante la introducción de un fundamento supratemporal del mundo. Aristóteles suprimió ciertamente el cosmos noético en cuanto tal [135], pero con la concepción de una periferia eónica del mundo lo refundió en una forma materialmente concreta [etérea] y, sin embargo, «eterna».

Pero, ¿qué pasa con la relación de ese mundo eónico-temporal con un Dios creador y con una posible creación del mundo? El Demiurgo platónico no era un creador, era un artesano. Transformó un caos materialmente preexistente en un cosmos, y lo hizo lo más semejante posible a un cosmos ideal igualmente preexistente. Cuatro elementos distintos fueron necesarios para esta formación del mundo: 1, el artesano; 2, el modelo o el plano ideal; 3, la materia preexistente, y 4, un alma del mundo; esta última contenía en sí la *dynamis* noética para mantener al mundo en marcha «eternamente», según el modelo ideal. Aristóteles llegó a fundir orgánica y ónticamente los tres últimos elementos de la formación platónica del mundo, sin introducir partes componen-

[135] Stenzel (ib., pág. 161) advierte que la especulación religiosa posterior, que ya conocía un Dios creador de la nada, hizo que fuese creado primero el mundo modélico inmóvil, y después el mundo espacio-temporal (así en Filón, que pudo interpretar de este modo el doble relato de la creación del *Génesis* y del *Timeo* platónico).

tes mítico-fantásticas, en un mundo corpóreo (3), automovido (4), cuyos fundamentos propios, esenciales y eternos están «encarnados» etéreamente (2) en la periferia del mundo. Ya no es necesaria ningún alma del mundo, puesto que las fuerzas «motrices» adecuadas se encuentran en los fundamentos eónicos de la periferia misma del mundo. En la concepción de tal cosmos totalitario, que se trasciende, abarca y fundamenta a sí mismo espacio-temporalmente, radica la hazaña de Aristóteles. El cosmos platónico fué enteramente temporal, y por eso sólo podía «imitar» la eternidad del modelo originario en la totalidad del regreso eterno de todos los tiempos y cosas. Pero también podía ser formado, en modo demiúrgico-creador, con su *ecumene* temporal. Con lo cual la temporalidad apéirica, presupuesta con el caos, queda necesariamente en insoluble oscuridad. El cosmos aristotélico, gracias a su periferia, llegó a ser, *como totalidad* supratemporal, eónico, «eterno». Lleva en sí mismo inmediatamente sus fuerzas operativas metafísicamente fundadas, también con respecto a la espacialidad y a la temporalidad. Parece no quedar para el *Noûs* divino nada más que la grandiosa misión de mantener «en movimiento», en cuanto «pensamiento» inmóvil «que se piensa a sí mismo», ese eterno fundamento del mundo, y, mediante él, el mundo entero. Con la colaboración instrumental de la periferia celeste, lo produce y conduce última y eternamente como verdadero *Noûs poietikós*. No queda ya realmente lugar alguno para una formación técnico-demiúrgica del mundo. El mundo aristotélico es un todo óntico-orgánico. No puede haber sido compuesto.

Sólo puede existir eternamente o *ser creado de la nada totalmente y tal como es*. El filósofo griego no podía elevarse, como otros filósofos, de las puras fuerzas especulativas a la concepción de semejante Dios Creador. Aquí tenía que hablar la revelación. Pero es algo completamente distinto crear solamente un mundo espacio-temporal en nuestro sentido empírico que crear un mundo cuyos fundamentos efectivos totales —incluyendo también, y precisamente, los de su espacialidad y temporalidad intramundanas— radiquen en él mismo. Se podría decir que cuanto más poderoso se conciba el mundo, cuanto más «cósmico» —es decir, cuanto más en unión con los fundamentos de su ser, orden y esencia—, tanto más se aproxima su concepción a la posible concepción de Dios como un verdadero «Creador del cielo y de la tierra».

Pero el hecho de que la eterna formación *cónica* del mundo no se oponga a una verdadera creación del mismo (aunque, sin duda, se opone a una formación técnico-demiúrgica) está en conexión con la posición categorial de la temporalidad eónica como mediadora entre la eternidad absoluta y la temporalidad temporal. El espacio eónico temporal se encuentra en su totalidad en la superficie de la actualidad. No puede ser tocado *en sí mismo* por el no-ser. En él no hay ningún nacer ni perecer posibles. Pero sí podría él, o mejor, el mundo abarcado y fundado por él, ser elevado, *en cuanto tal y como totalidad*, del no-ser absoluto al ser (y lo mismo ser aniquilado) por el poder creador de Dios, que está por encima del ser. Unicamente en Dios son lo mismo la esencia y la existencia. Para el mundo eónico sólo se puede

decir: *Si* y *en tanto que* existe, excluye todo no-ser y todo perecer o nacer. Quizá hasta hay que comprender que sólo un mundo semejante, comprimido consigo mismo en totalidad eónica, puede ser creado en sentido propio. Porque sólo él es algo «*limitado*-eterno». Sólo él es depuesto real, ónticamente de la eternidad absoluta de Dios. Por el contrario, un mundo con un regreso temporal infinito (εἰς ἄπειρον) no puede ser creado en sentido propio. Por eso también el mundo platónico, cuya «materia» preexistía *ya desde siempre*, no puede ser creado, sino sólo cósmicamente conformado.

La concepción aristotélica del mundo encierra todavía otro momento esencial con relación al tiempo. La corriente *temporal* intramundana del tiempo brota de las rotaciones de la periferia universal eónica alrededor del mundo. Por tanto, ella misma es ya cíclica, aunque sólo sea realmente existente de un ahora de presente a otro. Pero, ¿qué ocurre cuando acaba la rotación eónica completa? Para Aristóteles, como para todos los antiguos, la rotación es un movimiento indefinidamente repetido. No hay en la rotación eónica, y por ello tampoco en el curso «terrestre» del tiempo, ni fin ni comienzo. Ya por esta razón una posible creación del mundo cae fuera del marco efectivo de la visión cósmica de Aristóteles. Veremos, sin embargo, que precisamente esa periferia cíclico-eónica del mundo, cerrada en sí misma, que a su vez requiere un curso intramundano del tiempo igualmente cíclico, no sólo encierra la posibilidad de un «primer» y «último» día de ese mundo, sino que se aproxima impresionantemente a su efectiva realidad.

III

FUNDACION ONTOLOGICA Y METAFISICA DEL TIEMPO PERECEDERO EN EL TIEMPO ESPACIAL SUPRAFISICO Y EN SU MOVIMIENTO CICLICO

1. *El aspecto gnoseológico*

Hemos visto que el hundirse imaginativo-trascendental del tiempo en el pasado, así como el avance imaginativo-trascendental del mismo hacia el futuro, se orienta ónticamente en un lugar fijo de presente que no entra en la corriente temporal de avance ni en la de retroceso, pero que progresa él mismo realmente. El movimiento trascendental del tiempo, sea progresivo o regresivo, presupone así, con su propio desarrollo, ese lugar fijo de presente. Sin embargo, la conexión de *conocimiento* entre el movimiento trascendental y el real del tiempo se comporta de un modo distinto que la conexión *óntica* de ser entre ambos. Si preguntamos cómo llegamos propiamente a la intelección del avance real del tiempo hasta el punto fijo de presente nos encontramos con una relación inversa. Sólo porque el mundo y el tiempo son vividos inmediatamente por nosotros, como fluyendo o

avanzando, nos es posible reconocer el punto «fijo» de la actualidad y con él el progreso real del tiempo. Si el mundo y su acontecer, en cada momento fáctico del presente, se hundiesen y renaciesen radicalmente en nuestra vivencia, como lo hacen en su realidad óntica, no podríamos tener conciencia alguna de ningún movimiento real del tiempo. Sin recuerdo del pasado [1] y sin expectativa de lo que va a llegar nos encontraríamos en un puro presente sin corriente trascendental del tiempo, pero también sin conocimiento de un movimiento real del tiempo.

Störring relata, según Jaspers [2], el «primer caso puro» de un hombre con pérdida completa de la capacidad de retener las cosas en la conciencia, producida por un envenenamiento de gas. Los recuerdos anteriores a la fecha del accidente quedaron intactos. Pero nada podía agregarse a ellos. Después de dos segundos, toda impresión desaparecía. Una pregunta más larga era olvidada antes de que el interrogador hubiera llegado al fin de la frase. Sólo preguntas cortas eran contestadas. Mirando por la ventana la comarca invernal el enfermo decía que era invierno. Pero, si se le cubrían los ojos, en seguida decía que era verano, porque tenía calor. En el momento siguiente, al mirar la estufa, otra vez decía que era invierno. Cada situación era percibida aisladamente, sin influencia del pasado ni del futuro. El paciente, dice

[1] Lo que yo «tengo» todavía inmediatamente presente de lo ya pasado, pertenece a la «retención» (Husserl); lo que no está ya en conexión inmediata con el presente actual, al «recuerdo».

[2] Karl Jaspers, *Allg. Psychopathologie*, 4.ª edic., Berlín-Heidelberg, 1946, pág. 149 y sig. (Hay traducción española: *Psicopatología general.)*

Jaspers, «vive totalmente en el presente, pero no en el tiempo». Sus acciones espontáneas tenían un comienzo abrupto. Sin embargo, lo sentía todo más profundamente que antes, y por ello producía una impresión francamente simpática. El no se daba cuenta de la perturbación de su memoria. Y si la hubiera notado la hubiese olvidado inmediatamente. Si se le encargaba algo había que repetírselo a cada segundo. Störring comparaba esta perturbación con una placa de cera que de pronto se hubiese vuelto dura como la piedra, en la cual perdurarían las viejas impresiones, pero no podrían ya registrarse nuevos rasgos, puesto que no dejarían impresión alguna. Lo que a nosotros nos importa de este caso es advertir que en tal estado mental tampoco puede ser percibido el movimiento real del tiempo. Sólo cuando aquello que en realidad se ha hundido ya en el no-ser sigue siendo vivido todavía como pasado, puede surgir la conciencia de que el tiempo, con su lugar actual de presente, avanza irresistiblemente.

¿Qué pasaría si en el mundo mismo, en tanto que entra en la conciencia personal, nada cambiara? Al «mundo» pertenezco también yo. En este hipotético caso límite [3] mi vida anímica tendría que yacer también en absoluta quietud. Hay que representarse, pues, un mundo en el que de un momento presente a otro todo permaneciese completamente igual. En él nada perecería ni nacería. Pero sin un contenido óntico que advenga y pase tampoco podría formarse la conciencia trascendental de un tiempo perecedero y progrediente. Falta

[3] Un legítimo medio auxiliar para los análisis esenciales fenomenológicos consiste en los «experimentos espirituales».

aquí el *index*, por decirlo así, en el cual pueda constituirse la corriente imaginativa del tiempo. Pero tampoco con esto, como vimos, podría percibirse el progreso real del tiempo. A pesar de la posibilidad de recuerdos y esperanzas, nos encontraríamos frente a un mundo temporalmente fijo en apariencia.

Decimos «temporalmente fijo en apariencia». Sólo sería suprimida la posibilidad del conocimiento del movimiento real del tiempo, pero no el movimiento real del tiempo mismo. Es de la mayor importancia entender esto. El conocimiento del movimiento real del tiempo depende de dos factores: primero, de la existencia de contenidos mundanos que de hecho nazcan y perezcan, y de su percepción; segundo, de la posibilidad del recuerdo y de la esperanza. Si falta uno de estos dos factores no se puede formar ninguna conciencia del tiempo. A este respecto, la *conciencia* del tiempo supone cambios efectivos del mundo, por una parte, y la extensión lineal de la conciencia (posibilidad de recuerdo y de esperanza), por otra. El movimiento real del tiempo mismo no supone, sin embargo, ninguna de las dos cosas. En la existencia *(Dasein)* real el tiempo pasaría, aunque el mundo permaneciese absolutamente inmutable. Lo «que dura» inmutablemente permanece igual a sí mismo en su *contenido* óntico. Pero, por otra parte, su «durar» consiste justamente en que gana un estado de *ser* tras otro —precisamente mientras dura—. Lo que dura inmutablemente no se hunde en el no-ser en cuanto a su contenido óntico, sino en cuanto a su ser-ahí *(Dasein)*. Ahora bien, sin un continuo hundirse óntico no habría tampoco un

ganar continuamente un nuevo estado de ser. No es el cambio del mundo como tal el que trae consigo el tiempo y su transcurso, sino el hecho de que lo cambiante y lo que dura inmutablemente son «ahí» siempre renovadamente.

2. *La problemática metafísica. El problema de la continua recreación del mundo*

Otra vez nos encontramos ante el misterio del progreso del ser mismo. De nuevo hemos de decir que apenas hay en el mundo empírico un fenómeno más enigmático y raro, ni quizá peor conocido. Necesitamos ahora familiarizarnos definitivamente con él y hacérnoslo presente con la mayor precisión posible. Todo ente, en cuanto posee extensión según su contenido óntico, «se extiende» en el espacio. Todo ente, en cuanto posee extensión según su ser-ahí o su existencia, «se extiende» en el tiempo. La espacialidad sigue la extensión del contenido óntico. La temporalidad sigue la extensión del existir mismo. Hasta este punto, parece haber una analogía entre el espacio y el tiempo. Pero la analogía se acaba rápidamente. El espacio es una dimensión estacionaria; el tiempo, no. Hablar de la extensión del ser-ahí «dentro del tiempo» es sólo una imagen. El existir del mundo no puede «extenderse» dentro del tiempo porque no hay tiempo [temporal] como dimensión estática. La «extensión» de un contenido del mundo o del mundo entero en cuanto a su ser-ahí consiste en *que* el contenido del mundo y el mundo avanzan ónticamente. Pero, ¿hacia dónde avan-

zan? ¿En qué *medium*, en qué dimensión podrían obtener tal estado óntico continuamente renovado? La cuestión no es abstrusa. Es una cuestión objetivamente fundamental. Cuando algo avanza en el espacio, cuando se mueve, ocupa sucesivamente distintos lugares *en* el espacio. Pasa *el* espacio. Pero el ente avanza en su *ser*, sin que haya aquí ninguna dimensión en la cual pueda avanzar y cambiar de «lugar». El tiempo [temporal] mismo no es ese *medium*. Porque él mismo se constituye sólo con el avance, y, en definitiva, «es» real en cada ahora actual de presente. El ser del ente avanza sin atravesar cosa alguna. El «avance» óntico del mundo empírico entero «en la nada» es un fenómeno primario. El movimiento temporal del ser no es transcurrente. Los momentos de la actualidad no sólo se siguen unos a otros sin discontinuidad, sino que se siguen también como «naciendo de nuevo» continuamente. El movimiento del ser determinante del tiempo se mantiene sólo para sí. Dentro del marco empírico no puede ser referido a nada. Cualquier supuesto empírico queda excluído, porque el movimiento óntico y temporal del mundo constituye él mismo el último marco estructural formal del mundo empírico inmediatamente dado. Sin embargo, lo que continuamente es «ahí» de nuevo ha de tener un fundamento para este su movimiento de originación. Si no puede tener una causa empírica tiene que tener una supraempírica. ¿Qué significa «supraempírica»?

Una salida fácil en tales situaciones consiste en retrotraerse de inmediato filosóficamente a la intervención creadora de Dios. Hay en la historia

de la filosofía bosquejos esenciales de este punto de vista. Leibniz intentó armonizar el mundo dado [fenoménico] de la continuidad con el mundo metafísico de sus mónadas discretas. Se recuerdan a este respecto los intentos constructivos de Einstein para abarcar en una fórmula única la unión continua espacio-temporal del mundo —representada en la teoría de la relatividad por el concepto clásico de campo— con sus fundamentos (las «singularidades») cuantificados. Si con Leibniz nos encontramos ya, por la diferenciación histórico-espiritual, en un plano teorético enteramente distinto que el de Einstein, no deja de ser también expresamente un plano filosófico-*matemático*. El cálculo diferencial significa propia y verdaderamente la superación matemática de lo continuo a través de lo discreto. Sin duda, lo discreto no podía ser para Leibniz otra cosa que, por una parte, un medio auxiliar constructivo, y, por otra parte, una concepción metafísica. Los «cuantos» estaban todavía fuera del dominio de lo que se podía imaginar como empíricamente verificable. Pero Leibniz tuvo como problema central la compatibilidad teorética de la continuidad del mundo dado fenoménicamente con la discontinuidad metafísica establecida por él. En estas conexiones se encuentran también en Leibniz observaciones peculiares sobre una posible discontinuidad del tiempo.

Ya con respecto al espacio es extremadamente difícil, si no imposible, como explica Werner Gent [4], decidir tajantemente si Leibniz creyó poder cons-

[4] Werner Gent, *Die Philosophie des Raumes und der Zeit*, Bonn, 1926, cap. 42, pág. 175 y sigs.

truir el espacio, ya geométricamente o ya metafísicamente, de unidades, o si consideró su carácter continuo como algo dado, último, irresoluble. Una salida le pareció posible: ver si era pensable *mover* elementos metafísicos discretos y hacer surgir por este medio el carácter del continuo [5]. En estos trabajos Leibniz atomizó también el movimiento espacial. Mediante la intervención divina, el cuerpo movido es aniquilado al fin del primer momento del movimiento, pero al comienzo del siguiente es creado uno nuevo, el cual vuelve a ser aniquilado a su vez del mismo modo. Leibniz llama a esto una *transcreatio*. El espacio es representado como un «orden» de mónadas constantemente creadas de nuevo. No obstante, según Gent, Leibniz no llegó a derivar lo continuo de lo discreto. Pero tampoco se encuentra en él el reconocimiento sincero del continuo como algo último, originario, irracional. Y por eso realizó finalmente aquel intento desesperado para derivarlo de la divinidad. Otra solución para Leibniz —siempre según Gent— consistía en reducir la continuidad a la simple percepción humana. Las relaciones metafísicas de las mónadas inextensas *aparecen* como relaciones espacio-temporales de los fenómenos. Aquí no se trata sólo del espacio, sino también del tiempo. La continuidad del tiempo es representada también como una pura apariencia perceptiva de relaciones ordinales entre átomos temporales en sí mismos discretos. Podríamos pensar aquí en nuestro movimiento trascendental-imaginativo del tiempo tanto más cuanto que tras el tiempo trascen-

[5] *Opuscules et Fragments inédits de Leibniz*, por L. Couturat, París, 1903, págs. 595, 628 y sigs. Cit. por Gent, ib.

dental de la intuición de Kant hay también, evidentemente, una percepción discreta del tiempo, en la cual el yo debe entrar cada vez en relación con la «cosa en sí» [6].

La reducción metafísica de los átomos discretos de espacio y de tiempo, en sus relaciones de ordenación, a una transcreación, por una parte, y la reducción gnoseológica del carácter fenoménico de continuidad de tales relaciones de ordenación a modos determinados de la percepción humana, por otra parte, no son dos soluciones al mismo problema. Es cierto que se refieren a la misma cosa, es decir, a la discontinuidad real del tiempo (y del espacio), pero lo hacen desde puntos de vista distintos. En el primer caso se trata de cómo es posible ónticamente un transcurso del mundo que en el fondo es discontinuo; en el segundo caso, de hasta qué punto aparece convertido en continuo para la percepción. Es muy importante mantener separados estos dos aspectos. Lo que ahora nos ocupa es el problema de la posibilidad *ontológica* radical del movimiento discontinuo del tiempo. El otro aspecto de la cuestión, a saber, el de que ese movimiento temporal discontinuo se represente vivencialmente en un continuo trascendental-imaginativo del tiempo, lo hemos tratado

6 Cfr. Gerhard Krüger, *Kants Lehre über die Zeit*, ib. (vid. más arriba, nota (I, 10) y lo que allí se dice. Explico un pasaje esencial como sigue: «Así (según Kant), el tiempo, el momento, tampoco puede entenderse ahora como forma de la intuición interna si no se piensa conjuntamente con él el espacio como forma de la intuición externa. Pero éste, en cuanto forma de la intuición externa, es la «condición formal» del sentido externo de ser afectado por objetos (A 25). La intuición, por tanto, sólo se realiza, según Kant, «en cuanto se supone con ella el «presente» efectivo del *objeto*».

ya. Se probará —lo decimos como aclaración previa— que el movimiento real discontinuo del tiempo se inserta en dos continuidades: «hacia adelante», o sea, en la dirección del sujeto viviente, en la continuidad del flujo trascendental-imaginativo del tiempo; «hacia atrás», o sea, en la dirección de su propio fundamento óntico, en la continuidad de un «super-tiempo» espacio-temporal. En Leibniz encontramos como respuesta a la cuestión ontológica la introducción de una *transcreatio*, de una recreación perpetua de los elementos sustanciales fundantes del universo. Ya en el siglo VIII unos escolásticos árabes, los mutakalimes, habían encontrado una estructura atómica del tiempo y habían afirmado que los momentos indivisibles eran los únicos reales en él. Los mutakalimes también los consideraban como constantemente recreados [7].

El pensamiento de una perpetua recreación del ente en su ser no está completamente descaminado filosóficamente. Si nos colocamos de verdad ante el enigma inquietante de la existencia *(Dasein)* del mundo incesantemente «renovada» en la corriente del tiempo, se impone muy fácilmente esta interpretación «teológica». Pero se revela como una conclusión precipitada, aunque no seamos de la opinión de Gent, según la cual la concepción de Leibniz, «en caso de que la hubiera llevado hasta el fin, apenas hubiera podido ser considerada de valor científico» [8]. Porque una in-

[7] Según Gent, ib., pág. 46.

[8] Gent, ib., pág. 176. Cientificidad filosófica es, por supuesto, en cuanto a objeto y método, algo distinto de cientificidad científica.

tervención creadora de Dios en la Creación, perpetuamente repetida en actos singulares, resulta siempre problemática. «Naturaleza», en el sentido amplio comprehensivo del cosmos, *es* esencialmente algo que brota de sí mismo y en virtud de sí mismo. Naturaleza = φύσις. Ya para explicar la aparición explosiva de nuevos grupos de tipos fundamentales, como ocurrió repetidamente en los tiempos paleontológicos, la suposición de una creación repetida se revela inverosímil, aunque la aparición de tales grupos de tipos no pueda ser explicada tampoco dentro del marco de la potencialidad empírico-organísmica o de la simple genética terrestre [9]. Pero para la fundamentación del movimiento óntico determinante del tiempo la suposición de tal intervención creadora divina constantemente repetida es todavía más improbable. Pues, en definitiva, Dios tendría que intervenir *ininterrumpidamente* para mantener al mundo en su estado de ser. Según esta representación, el mundo tendría que perderse en la nada radical, para ser re-creado inmediatamente de esta «nada». ¿Qué clase de creación sería ésta, que sólo podría «mantener» su existencia durante un *cuanto* de actualidad y necesitaría inmediatamente otra nueva creación? No sería la creación de un mundo con ser, sino sólo una «tentativa» constantemente repetida de ella. Que el mundo del ente esté apoyado en una continua creación divina, y que sin esta causa sustentadora divina y personal siempre actuante no pueda existir ni un solo momento, no contradice lo dicho. Por el contrario, si se conci-

9 Conrad-Martius, *Abstammungslehre (Teoría de la derivación)*, ib., apéndice, pág. 358 y sigs.

be el mundo en su «consistencia óntica» propia, ello hace aparecer en su verdadero luz el carácter misterioso de este permanente concurso creador de Dios. La *creatio* continua se refiere al cosmos *con* sus fundamentos propios esenciales y ónticos. Ya vimos esto en la discusión sobre el cosmos aristotélico.

3. *Actualización y des-actualización del mundo según su esencia y su ser. La prisión del mundo «clásica» y la de la teoría de la relatividad. El escándalo del tiempo perecedero*

El mundo gana incesantemente un nuevo estado óntico. Es «ahí» siempre de nuevo. ¿De dónde viene? ¿A dónde va? ¿Dónde desaparece sin cesar para surgir de nuevo «en el mismo instante»? ¿De dónde surge perpetuamente para desaparecer siempre de nuevo, siendo ambas cosas difícilmente perceptibles en la vivencia, pero descubribles en el fundamento empírico del ser? La naturaleza surge, decíamos, de sus propios fundamentos ónticos y esenciales. Ambos guardan estrecha interdependencia. *Esse sequitur formam.* Si el cosmos, con sus contenidos sustanciales fundamentales, entra siempre de nuevo en su esencia a partir de sus propios fundamentos esenciales, ello encuentra en cada momento su término adecuado en la actualización. Lo ya concretado en su esencia y, por tanto, lo que ya se ha hecho «naturaleza» es el material inmediato del devenir óntico. Se puede invertir también en un sentido de causa final: para llegar siempre de nuevo a una nueva existen-

cia, los contenidos sustanciales fundamentales del mundo tienen que ser informados siempre de nuevo en su esencia sustancial. Esto atraviesa, por lo demás, todos los estratos de la naturaleza. Tanto el sustrato material inorgánico de la naturaleza, en sus últimas y más internas partes constituyentes elementales, y en todas sus unidades sintéticas superiores, como lo orgánico en todos sus grados elementales y sintéticos, necesitan siempre de nuevo para llegar a la existencia una inserción renovada en su naturaleza esencial [10]. Nos interesa aquí la posición existencial misma, incesantemente repetida, que como tal lleva consigo el progreso real del tiempo. En el caso de que existiese un «proceso natural transfísico», que inexorablemente traería todos los contenidos fundamentales del mundo, y, a través de todos sus planos y dominios, a una nueva concreción sustancial de su esencia, ese proceso pondría inexorablemente de nuevo en la existencia los contenidos del mundo, y con ellos el mundo todo.

¿Un proceso natural transfísico? Buscamos una causa supraempírica para el movimiento progresivo del ser, del cual se constituye el curso temporal del tiempo. Hemos rechazado una recreación divina del mundo de la nada, constantemente repetida (abstracción hecha de la *creatio continua*). Por tanto, debe existir algo que en cierto modo

10 Para los grados completos de la naturaleza se deben aportar particularmente datos empíricos. Cfr. más adelante, 5. En mi «Autoconstrucción de la naturaleza» *(Setbstaufbau der Natur)* lo he realizado en parte con respecto a la esfera orgánica y a la inorgánica. Cfr. también Zeno Bucher: *Die Innenwelt der Atome*, Lucerna, 1946. Hans André: *Vom Sinnreich des Lebens*, Salzburgo, 1952.

«por sí mismo» mantenga «en marcha» procesualmente, naturalmente, el movimiento sucesivo genético del ser, el cual conduce al movimiento real del tiempo. Pero sólo puede ser algo que lo mantenga en marcha desde lo transfísico. Porque se trata del último marco cinético estructural del mundo empírico. El enigma de la constante renovación existencial del mundo, que aparece como un surgir de la nada y un desaparecer en la nada, se aclararía si hubiera en lo suprafísico un «proceso natural» continuo, inexorable y que transcurriese con absoluta regularidad de movimiento, el cual, a fuer de tal, fuese capaz de fundamentar los actos discontinuos de posición y deposición del ser. Pues sólo un proceso que está en ininterrumpida coherencia consigo mismo (continuidad), a cuya *esencia* pertenece el realizarse como se realiza (inexorabilidad), que encierra en sí mismo la «fuerza» para sí mismo (proceso *natural)*, y que tiene una regularidad absoluta, podría causar de un modo metafísicamente procesual el constante avance regular del mundo en su ser.

Esto nos recuerda la argumentación de Aristóteles en su *Física*. El probaba allí que tenía que haber un movimiento continuo, eterno, para explicar el acontecer total intramundano. En su escrito *Sobre el Cielo* sostenía que sólo y exclusivamente la «periferia del mundo», con su eterno movimiento cíclico, puede ser la que ejecute tal movimiento eterno y continuo «según su naturaleza». Nosotros ya no podemos aceptar el cosmos aristotélico tal como él concretamente lo vió, ni todo lo que dedujo de este concreto fundamento «empírico» para su cosmología. El universo ptole-

maico, que sale del griego geocéntrico, y que estaba íntimamente vinculado con la geometría euclidiana tridimensional, ya está derrumbado. Aristóteles había construído el universo, con sus trascendencias espacio-temporales, en el espacio euclídeo. Y hemos visto a qué insolubles aporías conducía. Pero, si nuestra interpretación del tiempo empírico y del eónico de Aristóteles era correcta, podemos proceder con su ayuda a un examen fundamental. El tiempo temporalmente temporal, con todos los procesos concretos que le pertenecen, pero también con su movimiento óntico fundamental determinante del tiempo, no puede existir por sí solo. Necesita una fundamentación transfísica. Aristóteles la vió en la rotación eterna, continua, del cielo de las estrellas fijas. Pero, si *nosotros* queremos, sacrificando el cosmos concreto aristotélico, sobrepasar este nuestro mundo empírico, hasta una región liminar y fundamental que lo abarque, entonces encontramos que el espacio universal entero, con las más lejanas «nebulosas», pertenece al intramundano empírico. Pertenece a este «nuestro» mundo, cuya condición fundamentalmente homogénea en lo que respecta a la materia, a la energía y a la estructura fundamental espacio-temporal, parece hoy firmemente establecida.

La irrupción hacia este cosmos homogeneizado se produjo en los siglos XVI y XVII. El mundo, ordenado en grados jerárquicos dentro de aquel espacio universal [euclídeo], se desplomó. Fué como una liberación. Primero el investigador, y después el hombre con conciencia general del universo, miraron de súbito, más allá de los límites aparentes del mundo, «hacia el infinito». ¿Dónde encontrar

aquí un «fin», un fin del espacio universal, un fin del tiempo universal? Ni quizá tampoco limitación alguna del mundo concreto —con sus masas materiales y sus energías—. Si no hay ya una graduación necesaria, si todo se encuentra al mismo nivel de una mecánica universal explicable por sí misma, entonces no hay fundamento racional alguno para poner cualquier límite. Y, si se encontrasen fundamentos racionales o puramente empíricos para «limitar» de cualquier manera el contenido concreto del mundo [11], el espacio y el tiempo mismo se pensarían, no obstante, como ilimitados. Maquinalmente —dice Koyré— se representaba el mundo como una «pequeña bola» nadando en el océano ilimitado del espacio [12]. Algo análogo ocurre con la representación del tiempo: o bien se representaba el mundo con sus procesos de movimiento, de cambio y de desarrollo, con la misma ilimitación que el tiempo infinito, o bien, cuando existían fundamentos racionales o puramente empíricos contra esta concreta ilimitación del despliegue temporal del mundo, este despliegue se imaginaba como una breve extensión comprendida entre cualquier comienzo y cualquier fin dentro del curso del tiempo, en sí mismo infinito. Espacio y tiempo llegaron a ser estructuras cate-

11 El principio newtoniano de la gravitación excluye un espacio universal infinito, homogéneamente lleno de materia, puesto que se refiere a una masa infinita conjunta de cuerpos gravitantes. Por otra parte, habría un espacio infinito casi «vacío» frente a una cantidad infinita de materia —una hipótesis que Einstein tendría evidentemente por imposible—. Cfr. Lincoln Barnett: *Einstein und das Universum*, Viena, 1950. Cfr. también Arthur March: *Der Weg des Universums*, Berna, 1948.

12 Alexander Koyré, *Le Vide et l'Espace Infini au XIV siècle*, op. cit., pág. 48.

goriales del cuadro del universo, que simplemente se presuponen y que no podrían ser tocadas. Con ello se hizo imposible sobrepasar teórica y «prácticamente» el universo en cualquier lugar o tiempo. Un infinito no puede ser trascendido. El mundo se convirtió así en una prisión. Lo que podemos dejar debe tener algún límite [13].

Querría señalar aquí una curiosa consecuencia de este hecho en el orden histórico-espiritual. La posibilidad de una metafísica filosófica en un sentido plenamente pregnante, es decir, cosmológico, encontró su fin con esta situación. Si este nuestro mundo empírico espacio-temporal es *el* mundo, si no puede haber realidades «fuera» de ese mundo espacio-temporal, puesto que todas las realidades pertenecen a él, se ha acabado la posibilidad de una metafísica propiamente cosmológica, como, por ejemplo, la que tenían los grandes filósofos griegos. Hubo y hay tres salidas filosóficas de este dilema. La primera es gnoseológica: las «trascendencias cosmológicas» son sólo conceptos límites o «ideas regulativas» para hablar con Kant. La segunda es psicológica: «trascendencias cosmológicas» sólo las hay realmente en el sentido de esencialidades «anímicas», y la oposición entre «este» mundo y un ultramundo, entre mundanidad empírica y transmundanidad supraempírica, es sólo una transposición de la oposición «externo» e «interno» correspondiente a lo físico y a lo psíquico, respectivamente. La tercera es idealista: no hay trascendencias cosmológicas en el sentido de realidades o «entidades», sino sólo en el de importan-

13 Conrad-Martius/Emmrich, *Die Endlichkeit der Welt. Drei Dispute*, Munich, 1951.

cias, valores, idealidades. De las tres posibilidades se encontrarían fácilmente muchos ejemplos en la filosofía moderna hasta nuestros días, y, naturalmente, también de entrecruzamientos de ellas. Esta situación científico-espiritual fué, y es, de enormes consecuencias con respecto a la posibilidad (o imposibilidad) de una comprensión ontológico-cosmológica de las concepciones religiosas, especialmente de las cristianas. Si no hay ni puede haber un «más allá» del mundo espacio-temporal que sea también algo realmente existente —aunque supratemporal y supraespacial—, ya no queda más que el «mito» (y, por consiguiente, la exigencia ya hoy aceptada de una «desmitologización») para todos los contenidos reales cosmológicos de la Revelación.

Las mencionadas consecuencias filosóficas de la concepción de un mundo ilimitado e infinito, allanado a un único nivel óntico, persisten todavía hoy —aunque la concepción cosmológica en su conjunto ha cambiado ya hace mucho tiempo—. Ocurre, como siempre en épocas de ruptura radical con el pasado, que «datos de la organización» de la etapa precedente subsisten en el suelo de la nueva organización: son residuos antiguos de un tiempo paleontológico espiritualmente superado. El mundo «de forma esférica» advino finalmente, aunque también «limitado» en sentido físico-matemático. Además, ya no es euclídeo. El espacio universal curvo necesita una cuarta dimensión en la que curvarse. Por lo demás, en exposiciones muy generales, este mundo espacial de Riemann de más de tres dimensiones es frecuentemente asimilado o confundido con la unión

espacio-temporal de Mikowsky-Einstein. El tiempo equivale entonces a la cuarta coordenada del espacio, que en sí es tridimensional. El mundo, en esta unión espacio-temporal, no sólo se extiende y ordena *espacialmente* en el espacio, sino sobre todo *tempo*-espacialmente. Esta construcción es una expresión de la teoría especial de la relatividad, sobre cuya significación real-ontológica no podemos pronunciarnos en el marco de este libro [14]. Sólo diremos lo siguiente, y ello por ser necesario para precisar de un modo claro la concepción cosmológica aquí sustentada, especialmente con referencia al tiempo. Si el universo se concibe como una unión del espacio y del tiempo recibe la constitución óntica de un universo estático [15]. Para el sector determinado del universo, que es abarcado desde un determinado punto de observación [16], el curso temporal de las cosas que están unas al lado de otras se ordena también espacialmente [17]. El tiempo «temporal» desaparece ónticamente. El tiempo se trae al estado de reposo. El curso aparente del tiempo se constituye solamente porque la «conciencia» «camina a lo largo» de la línea espacio-temporal del universo, la cual es una resultante de la coordenada espacial y [espacio]-temporal. La temporalidad entonces se origina sólo

14 Cfr., sin embargo, más adelante, págs. 265 y sigs.

15 Alois Wenzl *(Unsterblichkeit, Ihre metaphysische und anthropologische Bedeutung*, colecc. Dalp, tomo 77, Munich, 1951) ha edificado su teoría del tiempo sobre la unión estática (eleática) espacio-temporal. Cfr. nota 18.

16 La exacta comprensión espacio-temporal de tal sector del mundo depende siempre, en el sentido de la teoría de la relatividad, de la velocidad del punto de observación.

17 La coordenada temporal del espacio queda señalada en cuanto que ha de ser multiplicada con una unidad imaginaria,

en modo trascendental. En sí misma no es nada. No hay movimiento temporal que progrese realmente en sí mismo.

Tal construcción del mundo y del tiempo tiene, sin duda, una significación fundamentalmente físico-matemática para la posibilidad de una superación formal lo más simple del mundo. Objetivamente está vinculada con la circunstancia inquietante de la constancia de la velocidad relativa de la luz. La velocidad de la luz no sigue la ley uniforme de la «suma de las velocidades». Normalmente, la relación relativa de velocidad de dos móviles A y B que se encuentran en la mismo trayectoria y que se acercan (o alejan) el uno al otro, se compone de la suma (o diferencia) de las velocidades de ambos. Si, por ejemplo, A sigue a B con una velocidad mayor que la de B, y si designamos esta velocidad con «v», la velocidad relativa de aproximación, «v_1», entre A y B será mayor que si A siguiese a B con una velocidad más pequeña que «v». Por el contrario, la relación relativa de velocidad entre la luz y un punto de observación que se le acerque o se le aleje con cualquier velocidad permanece siempre la misma. Ya se «acerque» siempre a la luz el punto de observación con cualquier velocidad, o ya se aleje siempre de ella, también con cualquier velocidad, nunca se acerca ni se aleja más rápida o más lentamente. Un hecho completamente absurdo para relaciones normales de movimiento y cuya significación fáctica y ontológica casi nunca ha sido apreciada. Este hecho fué evidentemente ocultado por completo por la «solución», sin duda matemáticamente genial, de la teoría de la relatividad,

al comprender al espacio y al tiempo en una unidad dinámico-matemática y achacar a ésta el comportamiento incómodo de la luz. Si el tiempo mismo se «alarga» en la mismo cuantía en que disminuye —en el mismo trecho recorrido—, la diferencia relativa de velocidad entre el movimiento de la luz y el movimiento del punto de observación, o si, para un tiempo que permanece igual, el espacio se «dilata» de análoga manera, entonces debe resultar siempre la misma velocidad [relativa] de la luz. Esto se llama la constancia absoluta de la velocidad de la luz.

Pero que el espacio empírico y el tiempo empírico, según la velocidad del punto de observación, puedan «contraerse» o «dilatarse» *de facto*, es todavía un hecho irrealizable ontológica y esencialmente [18]. Semejante construcción es posible, sobre todo, porque toda medición del tiempo está vinculada empíricamente a señales luminosas, y por eso una determinación del tiempo no puede prácticamente efectuarse sin la determinación de la velocidad de la luz. Pero tras este magnífico «truco» de la teoría de la relatividad se oculta el hecho inaudito de que la luz se las «arregla» siempre de manera que iguala las diferencias relativas de velocidad con un «más» o un «menos» exactamente adecuado de su propia velocidad, de tal modo que el número C (velocidad de la luz) puede figurar siempre como «constante», lo que parece haber sido olvidado totalmente o no haberse tomado aún conciencia de ello. Como no es posible tomar en serio la relatividad del tiempo, o la del

[18] Cfr., por el contrario, ciertas posibilidades en dimensiones metafísico-cosmológicas. Segunda parte, III, 6, pág. 333.

espacio, a la velocidad del punto de observación, desde un punto de vista ontológico real [19], se hace tanto mayor y tanto más necesitado de solución el verdadero problema ontológico de cómo se las compone la luz para conducirse de una manera que burla las leyes más simples y obvias del movimiento. ¿Se podría llegar aquí a una solución real suponiendo que la luz, o, mejor aún, el «éter» [20] que la origina, se extendiese no sólo en el espacio «clásico» del intramundo empírico, sino también en un espacio hiperfísico (y eventualmente cuatridimensional)? La condición cinética de la luz, incluída naturalmente su velocidad, podría ser entonces resultado de una articulación entre el *medium* [etéreo] de cuatro dimensiones, y el «espacio» [clásicamente físico] de tres dimensiones, que solamente es una sección del primero. Pero esto no es todavía más que una idea filosófica constructiva, sobre cuyos fundamentos ontológicos se proyectará más luz en lo que sigue.

Queda aclarado después de todas las explicaciones precedentes por qué me parece imposible considerar el universo como una unión estática del espacio y del tiempo. Con ella, el tiempo como tal se habría fundido. Lo temporal del tiempo habría sido eliminado. No existiría verdadera co-

19 Cfr. el texto que sigue.

20 Creo que el «éter» se convierte de nuevo en una concepción no sólo posible, sino necesaria, si se toma en consideración la condición supraespacial y supratemporal de la estructura de la «periferia del mundo», de la cual el mundo actual no representa más que una sola sección dimensional. Cfr. Conrad-Martius, *Der Selbstaufbau der Natur* («La autoconstrucción de la Naturaleza»), ib., y *Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven* («Perspectivas científico-metafísicas de la Naturaleza»), ib.

rriente del tiempo en este mundo. Abstracción hecha de la dificultad de que la migración trascendental de una conciencia a lo largo del espacio-tiempo estático necesitaría ella misma un cierto tiempo, y por tanto tendría que ser introducido de nuevo, al menos, un tiempo «psíquico» del mundo [21]; abstracción hecha también de las otras muchas aporías [22] a que conduce semejante construcción filosófica, habla de antemano contra ella una sana conciencia del mundo y del ser. Sin un transcurso temporal verdaderamente real, el mundo estaría, por decirlo así, muerto. Aunque lo específicamente temporal, es decir, el movimiento real del tiempo con sus presentes momentáneos no sea nada último y esencial en el mundo creado [23], representa, sin embargo, el «resto» imprescindible de una vivencia óntica del mundo genuina y esencial. Sin él, el mundo se congelaría en un puro museo. En un museo que además sería «eterno», puesto que sería atemporal. Una prisión más temible que el mundo temporalmente infinito es el mundo estático atemporal. Pues donde no hay ningún movimiento real del tiempo, sino que todo está fijado de una vez por todas, no se puede ni «intentar» salir [24]. De cualquier modo

21 Como llama Alois Wenzl (ib.), en un sentido psíquico, interno, empírico y transcendente a la introducción de una tal segunda dimensión del tiempo, en las ideas teóricas fundamentales de su escrito. Esta segunda dimensión temporal entra en la unión estática cuatridimensional del espacio y el tiempo como una quinta dimensión del mundo.

22 A las cuales pertenece ante todo la libertad personal humana. Wenzl intenta resolverla con su segunda dimensión temporal.

23 Cfr. más adelante, segunda parte, III, 3.

24 Excepto con la «conciencia» —un mediocre sucedáneo,

que se configure espacialmente el universo, según los conceptos actuales —euclidiano o no euclidiano, con cualquier número de dimensiones, plano o curvo, dilatándose continuamente o dilatándose y contrayéndose alternativamente—, en todo caso necesitamos para la fundamentación transfísica del movimiento temporal una dimensión más. El mundo, figurado de cualquier forma en su totalidad espacial, adelanta en su ser fácticamente de modo indetenible. Se encuentra continuamente en un «nuevo ahí». Este fenómeno real [25] de un *Dasein* continuamente renovado se refiere —así lo establecimos— a una re-instalación perpetua del universo entero, con todos los contenidos que fundamentalmente le pertenecen, en la esencia sustancial que le es propia. No se trata de una creación de la nada constantemente renovada, que aboliría toda continuidad dentro del mundo creado, sino de una generación continuamente renovada de sus propios fundamentos esenciales. Pero también aquí hay un fenómeno extraño y sorprendente. La creación podría mantenerse en el ser en general, pero no en el ser actual, en el ser-*ahí* («*Da*sein»). Apenas ha alcanzado la plena realidad, ya cae de ella, para tener que ganarla nuevamente. Se hunde a cada momento en sus propios fundamentos ónticos potenciales, para actualizarse de nuevo surgiendo de ellos. Los fundamentos ónti-

25 La expresión «fenómeno real» quiere decir que no tenemos que habérnoslas aquí con un puro «dato de conciencia». Por eso nos es posible poner ante nuestros ojos lo «real» mismo en su realidad y analizar su múltiple esencia. «Realidad» significa aquí ser *realizado*, ser-*ahí* (existencia). El concepto «real» es, pues, usado aquí en un sentido muy estricto, como en la Escolástica.

cos potenciales pertenecen también a la creación entera y a la naturaleza entera. Ello hace este proceso fundamental del ser, único en el que el mundo tendría duración, menos escandaloso que lo sería el de una re-creación perpetua. Necesitamos, pues, por decirlo así, no referirnos solamente a lo teológico, sino sólo a lo metafísico. Pero también aquí nos encontramos con un signo de interrogación. ¿Por qué el mundo *es* «creado» de tal manera que deba caer continuamente de la actualidad que ha alcanzado en cada momento para surgir siempre de nuevo, una vez y otra y otra, de sus propias raíces «hasta el fin de los días»? ¿No podría ser creado el mundo de otra manera, más perfectamente? ¿No podría mantenerse en la actualidad de su existencia? ¿Es esta constante procesualidad óntico-dinámica [determinante del tiempo], en la que el mundo brota siempre de nuevo de los fundamentos más propios de su ser, la que hace de este mundo verdaderamente una «naturaleza», una *physis*, algo ónticamente vivo? Cuando hablábamos de la construcción de un mundo estático, en el que una unión espacio-temporal está dada ya de una vez para siempre, ya casi pareció que así era. Es verdad que el cosmos creado sólo puede ser comprendido en su totalidad si se toma en cuenta la dimensión de sus fundamentos transfísicos esenciales, desde los cuales él mismo se construye «creciendo» continuamente [26]. No obstante, aquel signo de interrogación persiste. Es, por así

[26] Esta ampliación del concepto de «naturaleza» es una de mis más centrales exigencias. También los hechos físicos y biológicos descubiertos desde cincuenta años exigen esta ampliación para los fines de su completa causación empírica.

decirlo, un signo de interrogación metafísico-moral. Sigue siendo un escándalo metafísico y teológico que el mundo sólo posea verdadera actualidad cada vez durante un momento. El peculiar arrastre de todo el acontecer universal de un solo cuanto de ser a otro *no* pertenece en verdad necesariamente a un cosmos total ónticamente vivo, que brota inexorablemente —mientras existe— de sus propias raíces ónticas y esenciales. El fin de nuestras explicaciones consiste en el esclarecimiento adecuado de este hecho y del problema que con él surge, a saber: *cómo puede haber entrado el mundo en el tiempo temporal.*

4. *El espacio-tiempo supratemporal y su movimiento «eterno».—Los actos discontinuos de actualización.*

¿Cómo pueden los principios potenciales reactualizar continuamente el universo? Coloquémonos ante el complejo decisivo de problemas metafísico-ontológicos. Ya se indicó anteriormente la necesidad de suponer un proceso suprafísico *continuo*, indetenible y transcurriendo con absoluta regularidad, que pueda fundar el «existir-siempre-re-novado» *(Immer - wieder - neu-Dasein)*, *discontinuo*, aunque también indetenible y transcurriendo con absoluta regularidad, del mundo, y, con él, el movimiento real del tiempo. Con un movimiento progresivo continuo en lo transfísico podrían ser llevados ininterrumpidamente los fundamentos ónticos y esenciales del mundo, constantemente actualizantes. La «trayectoria» en que se acercan las

potencias fundantes del mundo, tendría que ser representada como una nueva dimensión, la cual *se agregaría* a las dimensiones del espacio *total* del universo [27]. Así llegamos a una unión del espacio y del tiempo, en la que el tiempo [supra-temporal] constituye una nueva coordenada [«espacial»]. El proceso óntico, en el que el mundo progresa real y temporalmente de un cuanto de ser a otro, está arraigado en un movimiento de las potenciales actualizantes del mundo que se realiza en una trayectoria transfísica, la cual, en cuanto tal, representa la esfera temporal [supratemporal] del mundo. Representémonos el mundo espacial, después de haberle sustraído una dimensión (o, eventualmente, dos), como un plano circular quieto de dos dimensiones; entonces la dimensión supratemporal del tiempo tendría que suponerse como vertical al plano del universo. El tiempo supratemporal entero tendría entonces la forma de una pared cilíndrica, que resbala incesantemente sobre el plano circular inmóvil del universo. Cada corte transversal del cilindro correspondiente al plano del uni-

27 Es evidente que la «periferia cuatridimensional del mundo», que de este modo lo «rodea» y «circunda», no puede ser representada ella misma en forma tridimensional, como podríamos comprobar «allá arriba» y «fuera» de esta periferia, si pudiésemos alejarnos suficientemente del centro del mundo. Así como una superficie curva (una superficie esférica de dos dimensiones) está totalmente «sumergida» en el espacio de tres dimensiones, de tal modo que cada «punto» particular de esta superficie está situado en el espacio tridimensional y al mismo tiempo está abierto a él, así ocurriría también con cada «punto» del espacio curvo de tres dimensiones introducido en la periferia cuatridimensional del mundo. Lo cual no puede ser ya realizado por nosotros de un modo intuitivo directo, aunque sí podemos muy bien obtener una cierta intuición «espiritual» de ello.

verso significaría un momento temporal de la actualidad del mundo. En cada uno de estos cortes transversales consistiría la simultaneidad del universo entero [28].

También la unión cuatridimensional del espacio y del tiempo en el mundo de Einstein es representada ocasionalmente según el modelo de un mundo cilíndrico. Pero nuestro mundo cilíndrico real-ontológico se distingue esencialmente de aquella construcción físico-matemática en que no está fundido, como en aquélla, de un solo pedazo. El disco quieto del mundo no es agregado a la pared cilíndrica, en nuestro modelo, de una vez por todas, como un «suelo» fijo. La pared cilíndrica ha de poder moverse sobre el disco del mundo, pues sólo esto produce formalmente la temporalidad [temporal] momentánea del universo. No nos encontramos aquí ante una unión espacio-temporal rígida, dentro de la cual haya desaparecido el movimiento real del tiempo, sino ante una unión en sí misma que debe fundar precisamente el movimiento real del tiempo (ante todo formalmente). En nuestro mundo cilíndrico hay contenidos dos «tiempos» o «especies de tiempo» : primero, un tiempo transfísico supratemporal, que ocupa la pared cilíndrica entera en dirección vertical ; segundo, un tiempo temporal, el tiempo de nuestro mundo, cuyo movimiento real de avance se constituye en cada presente momentáneo, con cada uno de los cortes transversales correspondientes de la pared cilíndri-

[28] Aquí se ve claramente que la periferia movida del mundo rodea al espacio intramundano, no en la «dimensionalidad» propia de éste, sino justamente transcendiéndolo. Por eso, el mundo se hace un puro corte transversal o sección de la periferia y es completamente «bañado» por ella, si así puedo expresarme.

ca. Toda nuestra construcción metafísica se dirige hacia una sola meta objetiva: fundar metafísicamente el movimiento temporal del tiempo de nuestro mundo empírico, el cual es la expresión de un movimiento del ser de este mundo. El tiempo supratemporal, que se agrega como sobredimensión a nuestro universo espacial, no representa nuestro propio tiempo «espacializado», como la coordenada temporal en el universo de Minkowsky-Einstein, sino que causa, mediante su movimiento de pasar ante nuestro mundo, el progreso temporal perecedero de éste. El *tiempo supratemporal también se mueve.* Su movimiento funda el movimiento real del tiempo de nuestro mundo empírico.

Pero ¿qué clase de «movimiento» puede ser el que realiza el supertiempo para producir el tiempo temporal? No puede ser un movimiento que transcurra a través del tiempo mismo, puesto que el tiempo temporal es producido por él. Y, no obstante, es un movimiento que lleva consigo irresistible y continuamente las potencias de actualización del mundo. ¡Un movimiento continuo en oposición esencial al movimiento real discontinuo de nuestro tiempo! La discontinuidad del movimiento real, óntico y temporal, del mundo empírico se origina de la constante desactualización y reactualización del mismo. En la dimensión supratemporal, en la que se mueven las potencias de actualización del mundo, no existe este cambio del ser. ¿Cómo podría caer también lo actualizante en una «potencialidad»? Ello mismo es todavía pura potencialidad. A partir de ello y gracias a ello se realiza el mundo. Nos encontramos con la necesidad de suponer un proceso indetenible de movi-

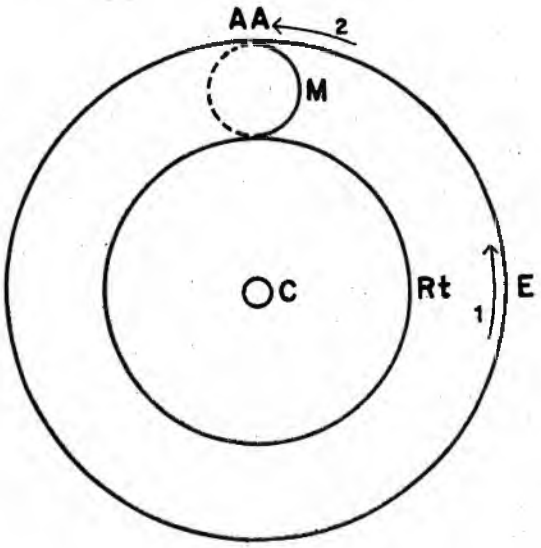
miento en una dimensión de pura potencialidad. Sin tal proceso carecería de fundamento el movimiento real, óntico y temporal, del mundo empírico. Por lo demás, también otros hechos puramente empíricos dentro de nuestro mundo concreto exigen su fundamento en una dimensión móvil suprafísica por la cual sean producidas las potencias de actualización del mundo. La aparición súbita de nuevos tipos biológicos fundamentales en el curso de la prehistoria hace imprescindible un «concurso» metafísico fundamentante de las correspondientes fuerzas substanciales de actualización [29]. Pero, mientras que aquí se trata de una resubstancialización del mundo de lo viviente que tiene lugar sólo de tiempo en tiempo, trátase en el problema que ahora nos ocupa de la ininterrumpida resubstancialización del mundo entero en cuanto tal, en la que este mundo encuentra en definitiva la consistencia de su ser: su consistencia temporalmente temporal. Sobre la relación de la resubstancialización del mundo viviente ocurrida de tiempo en tiempo con la constante resubstancialización o actualización del mundo entero volveremos más adelante [30].

La continuidad óntica de este movimiento supratemporal consiste, pues, en que en él no tiene lugar ningún constante caer en la pura potencialidad y resurgir de ella, pero, por ello mismo, tampoco ningún movimiento temporal del tiempo. No hay aquí ningún «ahora» momentáneo. El proceso de movimiento de las fuerzas operativas de actua-

[29] Cfr. Conrad-Martius, «Teoría de la derivación» *(Abstammungslehre)*, ib., apéndice, pág. 358.

[30] Cfr. más adelante, pág. 284 y sigs.

Figura 2: «Unión tiempo-espacio»



AA = Ahora-actualidad
C = Centro del mundo
E = Periferia eónica/tiempo espacial
Rt = Tiempo real
M = Mundo

Significado de las flechas:

1.—Dirección del tiempo espacial.
2.—Dirección del tiempo real.

lización nunca se deja atrás a sí mismo como «pasado», como ocurre con todo proceso «terrestre» de movimiento. Pero tampoco viene nunca sobre sí mismo como «futuro». Las potencias actualizantes están ya siempre allí donde van, y siguen estando siempre allí de donde vienen. Son totalmente presentes a sí mismas y las unas a las otras en la extensión entera de su existencia *(Dasein)*. Con la denominación de «presencia supratemporal» delimito expresamente el modo de ser aquí mentado de la presentidad temporal momentánea.

Pero tal modo de totalidad entitativa sólo puede expresarse cinético-simbólicamente en forma cíclica. Sólo el ciclo se cierra sobre sí mismo. Las potencias de actualización *están* cerradas consigo mismas en toda la extensión de su ser. Para dar una idea exacta de ello (en nuestra imagen) tendríamos que curvar sobre sí mismo en forma circular el cilindro cuya pared vertical representa la dimensión supratemporal. Esto nos conduce a una «rueda eónica del tiempo». Es muy impresionante comprobar que con ello no sólo resurge el universo circular aristotélico, sino que también se ilumina con nueva luz significativa la formación del alma del mundo del *Timeo*, aparentemente tan absurda: la substancia del alma del mundo, extendida a lo largo de una de las diagonales de la *chi* (X) del mundo, se curva sobre sí misma en forma circular [31]. ¿Acaso Platón, con esta representación aparentemente tan materialista y mecanicista, no alcanzó una concepción más esencialmente cosmológica que la que fué capaz de formar el propio

[31] *Tim.*, 35 A-36 C. Cfr. más arriba, segunda parte, introducción.

pensamiento materialista y mecanicista moderno?

Así como en el modelo del mundo aristotélico [32] hubimos de representar a la tierra quieta como un disco circular, en un único corte transversal de la periferia eónica (E), así ahora [33], en lugar de la tierra, podemos representarnos el mundo espacial entero (M) como cuatridimensional y moviéndose, en cualquier forma que sea, en el plano del corte transversal.

Alrededor del disco del mundo —«inquieto» en la dirección longitudinal de la rueda del tiempo— gira el tiempo eónico. En el punto de intersección del corte transversal correspondiente en cada momento, con el «disco del mundo», se constituye el ahora de actualidad (AA) de cada momento del tiempo temporal, pues aquí es donde tiene lugar continuamente la actualización fundamental del mundo y de todos sus contenidos según su esencia substancial.

Como en la periferia supratemporal del tiempo todos los contenidos que le pertenecen se extienden en total presencia de ser a través de la esfera cíclica entera, el tiempo supratemporal se convierte en un «espacio». Esta es una percatación fundamental. «Espacio» es siempre la dimensión extensiva de cualquier contenido. El espacio espacial del mundo empírico es la dimensión extensiva de los contenidos ónticos concretos. La temporalidad se refiere al ser del ente. Con ella se constituye el ente

32 En cuyo modelo tenemos que elevar a ser una dimensión el espacio temporal eónico, frente al espacio intramundano. Aristóteles mismo no pudo realizar esto, y con ello cometió precisamente la «falta» que anteriormente (nota 27) señalábamos.

33 Cfr. el esquema de la pág. 275.

en su existencia; en el espacio, por el contrario, con su contenido concreto. Esto vale también para el tiempo temporal del mundo empírico. Pero éste no es una dimensión extensiva. Sólo se constituye realmente con cada momento actual de presente. El tiempo supratemporal, por el contrario, es una verdadera dimensión, a través de la cual *se extiende* el ente según su ser. Representa, por tanto, un «espacio» en sentido propio, pero un espacio que no deja lugar a contenidos ónticos concretos, sino sólo al *ser* de los contenidos ónticos; es, pues, un espacio *de ser*, pero, por ello mismo, es un *espacio* temporal, o un tiempo espacial. Aquí se cumple lo que se supone acerca del tiempo empírico fundándose en fenómenos para-psicológicos («videncia» temporal), a saber: que el futuro «*es* ya siempre» y que el pasado «siempre *es* todavía» [34]. Sin embargo, si bien no para nuestro tiempo temporal, sí es cierto para el supratemporal —que funda al primero transfísicamente— que se encuentra absolutamente en el mismo plano de presencia que sus propios contenidos. Por supuesto, estos «contenidos» del tiempo supraempírico no son idénticos con los acontecimientos concretos mismos del mundo. Se trata sólo de las potencias fundamentales de actualización, por las cuales es puesto en la existencia en cada momento el acontecer concreto del mundo. Hemos visto cómo el espacio supratemporal se cierra cíclicamente sobre sí mismo. Su «vuelta» única desde un imaginado punto de comienzo hasta el regreso sobre sí mismo fundaría el curso

[34] Sobre la posibilidad ontológica de la videncia temporal, cfr. apéndice, pág. 336.

temporal entero de nuestro mundo. Todavía no estamos hablando de la problemática de un «primero» y un «último» día. El tiempo espacial supratemporal «se desliza» continuamente con uno de sus cortes transversales sobre el universo [35]. En este punto de intersección del movimiento del tiempo espacial suprafísico y del espacio físico del mundo tiene lugar continuamente la completa actualización fundamental del mundo según su esencia y su ser, de la que resulta el ahora real de presente. Aquí nos enfrentamos con un problema decisivo. El tiempo supratemporal se desliza tangencialmente sobre el universo. Pero esto significaría un contacto [puntual] continuo con el «disco del mundo». ¿Qué ocurre entonces con la fijación discontinua del tiempo? Partiendo de aquí se podría llegar a una rehabilitación efectiva de la continuidad empírica del tiempo [36]. Pero nuestra suposición de un movimiento real del tiempo últimamente discontinuo tenía, sin embargo, razones que no han sido invalidadas: la serie en que se siguen unos a otros los momentos actuales de presente que vienen del «no-ser» y en el «no-ser» desaparecen. Para fundamentar este enigmático progresar del ente

35 En un modelo representado con una o dos dimensiones por lo menos.

36 En mis anteriores artículos sobre el tiempo *(Die Zeit, Philos. Anzeiger* II año, 1927, cuaderno 2, 1928, cuaderno 4, Bonn) sostuve firmemente la continuidad del tiempo real [temporal] a pesar de que ya allí hubo de ser desarrollada la problemática del tiempo en sus aspectos más internos. Ello se debía a que era capaz de ver el fundamento óntico del movimiento real del tiempo sólo en una inmediata atribución de existencia por parte de un Dios Creador. Lo expresé entonces como sigue: «De momento en momento brota el cosmos con novedad creadora de las manos eternas de Dios».

en su ser, que en cuanto tal *es* discontinuo, nos vimos llevados a introducir necesariamente un movimiento supratemporal continuo del tiempo espacial. Pero ahora no parece que podamos encontrar ya el tránsito de la continuidad del movimiento eónico del tiempo a la discontinuidad del movimiento real del tiempo.

Con el punto de intersección entre el eón temporal deslizante y el mundo espacial sólo se ha indicado, sin embargo, provisionalmente el «lugar» formal en el que acontece en todo momento la actualización correspondiente del mundo. Además, ni siquiera en este sentido puramente formal está todavía determinado de un modo suficiente. Porque justamente antes de cada «momento» de la actualización, ya el universo no está actualmente presente, sino hundido en la pura potencialidad de la que es sacado de nuevo por la actualización, una vez, y otra, y otra, indefinidamente. El tiempo espacial eónico no se mueve, pues, junto a un mundo permanentemente presente, sino que se implanta continuamente de nuevo en un lugar perfectamente determinado del corte transversal absoluto del movimiento circular del universo. La «posesión» fija de este lugar del corte transversal debe tener, por consiguiente, otro fundamento que el de que el tiempo cíclico espacial se deslice justamente allí sobre el mundo supuesto ónticamente en reposo.

Así como el mundo está entrando en todo momento en la actualidad, así también está hundiéndose en todo momento en la potencialidad. Actualidad significa ser-*ahí* («*Da*-sein)), es decir, presencia momentánea. Potencialidad significa, desde

el punto de vista empírico, no-ser-ya-ahí (nicht-mehr-da-sein). Pero si este «no-ser-ya-ahí» no es sin más idéntico con no-ser, entonces potencialidad significa además haber desaparecido en un fondo óntico todavía *solamente* potencial, del cual surge incesantemente el ente. Hasta ahora sólo conocemos un *único* «fundamento óntico potencial», o, mejor, *una sola* esfera de fundamentos ónticos potenciales: la periferia supratemporal del mundo, el tiempo espacial eónico. Pero, ciertamente, se puede decir con fundamento objetivo que el mundo «se hunde» constantemente de su punto de actualidad, para «elevarse» de nuevo constantemente hacia él. Aquí se expresa algo que todavía no hemos discutido. El mundo no puede «hundirse» «hacia arriba», hacia la periferia eónica, aunque aquí sólo se trate también de una esfera potencial. A las potencias activas de actualización, que tienen su residencia en la periferia eónica tempo-espacial del mundo, pertenecen fundamentos pasivos de posibilitación. Estos fundamentos, en los que yace concluso, en cuanto a su esencia fundamental, el «material» entero del universo, *son* aquellos desde los cuales las fuerzas de actualización realizan el mundo, según su esencia y su ser, de un momento presente a otro. En la esencia y la existencia del mundo realizadas están «procreadoramente» reunidas [37] las potencias actualizantes y las pasivamente posibilitantes. Las fuerzas de actualización del mundo tienen su lugar propio en el tiempo espacial eónico. El movimiento cíclico del eón las lleva ininterrumpidamente consigo. El eón tempo-

[37] Está claro que aquí late todavía el problema total de la individualización y la concreción (de la «métexis»).

ral es la periferia del mundo. Los fundamentos pasivos de posibilitación pertenecen, por el contrario, al «centro del mundo».

La periferia eónica del mundo tiene, con todo lo que le pertenece, un carácter supratemporal. No participa en el cambio determinante del tiempo: no ser-ser-no ser *(Nichtsein-Sein-Nichtsein)*. Sólo por eso puede fundar el movimiento temporal del tiempo. La región central de los fundamentos pasivos de posibilitación tampoco puede ser «temporal» en nuestro sentido empírico. También ella pertenece a la esfera potencial misma, por lo que es imposible que se hunda en ésta. El conjunto de los fundamentos potenciales de posibilitación tiene que hallarse también necesariamente más allá del espacio y del tiempo empíricos. En él tampoco puede haber ningún cambio óntico, y por consiguiente tampoco ningún transcurso temporal. Los fundamentos de posibilitación y las fuerzas de efectuación se encuentran en el mismo plano [potencial] de ser. No obstante, veremos después que el «modo de ser», y con él el modo de temporalidad de la periferia del mundo y los del centro del mundo, con todos los contenidos que les pertenecen, son distintos, y, a veces, polarmente opuestos [38].

[38] Cfr. págs. 329 y sigs. Obsérvese que la expresión fundamentos «potenciales» del mundo o del ser, tiene un doble sentido. Se refiere a los fundamentos activamente capaces de actualización y efectivamente actualizantes del ser *(supra*-fundamentos del ser) tanto como a los pasivamente capaces de actualización y que son actualizados por los primeros *(sub*-fundamentos del ser). A los últimos, para diferenciarlos de los primeros, se les puede llamar *potencialmente* potenciales. Cfr. *Der Selbstaufbau, Naturwiss.-metaphys. Perspektiven, Potenzbegriff und neue Physik*, ib.

Con esto tenemos ya la posibilidad de derivar el movimiento discontinuo óntico y temporal del mundo empírico de la continuidad del movimiento supratemporal. Las fuerzas actualizantes de efectuación deben realizar continuamente, en actos espaciales, los contenidos completos del mundo, sacándolos de los fundamentos de posibilitación. La periferia universal, al actualizar a cada momento los correspondientes fundamentos materiales del mundo, los toca siempre en un único «lugar», en el que inciden continua y sucesivamente, con el «giro» de la rueda eónica del tiempo, las fuerzas de efectuación. Así, existe una vinculación transversal dinámica siempre renovada entre la periferia y el centro. Clemens Kaliba dice [39]: «Si solamente el ahora dominara el mundo, éste sería fragmentado por innumerables relámpagos de existencia, cada uno de los cuales tendría que crearlo y al mismo tiempo aniquilarlo.» La esfera de actualización, en cada caso particular de posición de un ahora de presente, cruza, en efecto, «como un relámpago» de la esfera activa de potencialidad, la esfera pasiva. Esto es solamente una imagen, pero muy significativa. Se trata de los actos de realización del mundo constantemente renovados gracias a las potencias de actualización activamente engendradoras a partir de los fundamentos materiales pasivos de posibilitación. «Material» no significa aquí que la materia física afluya de esta esfera a los contenidos del mundo. Tampoco se trata de la *materia prima*. Se trata únicamente de «material» pasivamente dado de an-

[39] Clemens Kaliba, *Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes*, Salzburgo, 1952.

temano de todo lo que debe ser realizado mundanamente. Este material mundano corresponde exactamente a lo dado previamente en la periferia del mundo. Pero, mientras que en la periferia del mundo lo previamente dado lo está según la energía operativa (δύναμις, *virtus)*, y por eso tiene poder de actualización, allí lo está según lo material, según la pura potencia pasiva, según la mera «provisión de fuerza» posible (δύναμις) [40]. Cuando las condiciones se han cumplido, lo que tiene poder eficiente debe «hacer saltar» de la potencial «las chispas» de la operatividad —para usar una analogía sacada de un plano completamente distinto, concreto y físico [41].

5. *El desarrollo temporal concreto del mundo.— El «momento mundano» determinante de la historia.—La tendencia formal del mundo empírico*

«Cuando las condiciones se han cumplido.» ¿Cómo tiene lugar concretamente la actualización esencial y óntica del mundo en la correspondiente ordenación espacio-temporal en cada momento necesaria? Esta pregunta tiene dos vertientes. En primer lugar, se trata del modo y del alcance de la actualización sustancial esencial de los contenidos mundanos nacientes y perecederos dentro del conjunto del mundo empírico; en segundo lugar, se trata de la actualización constantemente

[40] *Dynamis* no es todavía «energía operativa», sino simple «provisión de fuerza —una distinción de extraordinaria importancia para todos los dominios del ser—. Cfr. *Potenzbegriff und neue Physik* («El concepto de potencia y la nueva física»), ib.

[41] Cfr. la nota anterior.

renovada de *todos* los contenidos mundanos, ya sean nacientes y perecederos, ya temporalmente perdurables. Con estos últimos posee el mundo su consistencia óntica [temporal]. Sólo la respuesta a la segunda pregunta cae dentro del dominio de nuestra investigación. Para contestar a la primera pregunta habría de ser desarrollado el enorme complejo de hechos que se refiere a la necesidad y posibilidad ontológicas de una fundamentación *última* metafísico-causal de todos los contenidos del mundo típicamente esenciales. Esta necesidad habría de ser mostrada en particular para cada dominio del ser: dentro de lo material inorgánico, para cada grado de complicación, y dentro de lo orgánico, igualmente para cada grado de complicación y de evolución: ascendiendo a través de los dominios de lo vegetal y de lo animal hasta lo humano; pero también, por otra parte, para lo físicamente corpóreo en cuanto tal, para lo anímico y para lo espiritual. Y, además de todo esto, no sólo para la fundamentación metafísica de las condiciones esenciales «actuales», sino también para las de la evolución vital prehistórica con la súbita aparición de tipos radicalmente nuevos en los correspondiente cambios del mundo. Ahora bien, ocuparse de todo esto no es objeto del presente libro [42].

Necesitamos, sin embargo, indicar algo sobre ciertos puntos. Una fundamentación última metafísico-causal, o, como yo prefiero llamarla, transfísico-causal de todos los contenidos mundanos esencialmente típicos, de ningún modo se opone

42 Cfr. pág. 257, nota 10.

a una fundamentación causal-genética, según ha descubierto y establecido la ciencia natural exacta para una archicompleja variedad de casos pertenecientes a todas las esferas. Por el contrario, una forma causal supone la otra, o la implica. Hay toda una jerarquía de modos de causalidad mutuamente conexos [43]. El modo de causalidad genética de la ciencia natural exacta se refiere casi exclusivamente a una cadena compleja de condiciones físicas, las cuales tienen que producirse para que pueda y deba tener lugar un resultado fáctico cualquiera, por ejemplo, en el campo biológico, un proceso morfogenético. Son las *conditiones sine quibus non*. Estas puras condiciones últimas, aun tomadas en su conjunto, por ejemplo, si se consideran como la causa de un proceso vivo morfogenético, constituyen, sin embargo, una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος causal. La causa verdadera debe ser cualitativamente comensurable con el efecto, y no sólo cuantitativamente. *Causa aequat effectum* [44]. Ahora bien, un proceso morfogenético típico-esencial o típico-específico, en lo orgánico y en lo inorgánico, sólo puede ser configurado últimamente en forma causal-final. Las causas esenciales *son* formas entelequialmente efectivas de causalidad. Sin duda, el acontecer fáctico de las causas esenciales con efectividad final depende de la *conditio sine qua non* empíricamente dada. Este es un hecho

[43] Cfr. Conrad-Martius, *Der Selbstaufbau der Natur*, tercera parte, 1, y cuarta parte.

[44] La causa no sólo tiene que ser suficientemente «poderosa» en sentido cuantitativo, sino también en sentido cualitativo, para producir el efecto. Si se trata, por ejemplo, de puras causas permisivas («pequeñas causas, grandes efectos»), la causa propia y adecuada debe buscarse en otra parte. Cfr. nota 48.

bastante extraño, pero decisivo, que a nosotros nos interesa ahora particularmente. Como vimos, las fuerzas de efectuación, determinadas en forma causal-esencial, no pueden estar sujetas, ni en su presencia ni en su disposición operativa, a condiciones espacio-temporales. Como tales, son omnipresentes. Su supratemporalidad periférica y su subtemporalidad céntrica consiste en esa omnipresencia. En su situación originaria no pueden participar en el movimiento del tiempo. Si «pudiesen» hacerlo serían siempre y todas «simultáneamente» efectivas. Nacería un caos en lugar de un cosmos. En cambio, así, gracias a la distribución espacio-temporal de su eficiencia constitutiva del mundo, son dependientes de complejos y cadenas de condiciones secretamente dadas, las cuales, en caso extremo, hasta pueden ser de naturaleza físico-material completamente inespecificada [45]. Tal he-

45 Como, por ejemplo, puede ser provocada («inducida») la aparición de configuraciones organísmicas vivientes (partes de órganos, y hasta organismos embrionarios enteros) en experimentos histórico-evolutivos realizados mediante «organizadores» muertos («una contradicción en los términos»): trozos de tejidos desnaturados tomados de casi todos los tejidos de animales vertebrados e invertebrados, sin contar una multitud de materias más o menos precisamente definidas que apenas toleran ser agrupadas bajo un común denominador. De la gran literatura sobre el tema, cfr. Eckhard Rotmann, *Das Induktionsproblem in der tierischen Entwicklung*, «Aerztliche Forschung», III. Jahrg., cuaderno 9, mayo 1949. Aquí muestra el insigne zoólogo de Colonia (en estricta exposición científico-natural) que «el principio activo» está presente de algún modo, en forma enmascarada, en todas las células del germen, y que el efecto específico de inducción de esta muchedumbre abigarrada de materias, todavía fácil de aumentar, no es obra especial de éstas, sino de las células que reaccionan a aquel estímulo». El rendimiento propiamente organizador no es debido, pues, a los «inductores». Cfr. también Hans André, *Biologische Probleme höherer Ordnung*, «Philos. Jahrg. d. Görresgesellschaft», 1951.

cho se da, por ejemplo, de modo sobrecogedor con la muerte súbita de un hombre sano, cuando un cierto grupo ganglionar de la base del cerebro es destruído por una intervención mecánica causal (efecto de un disparo, por ejemplo). Porque la posibilidad de una «habitación» del alma humana en el interior del cuerpo humano depende de la existencia de ese grupo ganglionar intacto como de su última *conditio sine qua non* [46]. Con la dependencia de una posible intervención de las fuerzas de actualización —en sí y por sí capaces de obrar, y en disposición de ello— en el conjunto concreto espacio-temporal de las condiciones empíricas se enlaza otro momento de esencialidad fundamental. Si consideramos que la acción actualizadora fundamental de las fuerzas metafísicas sobre el mundo sólo puede funcionar en el «punto de contacto» entre la rueda eónica del tiempo —«que gira»— y el plano circular del mundo (según nuestro modelo), el modo y la distribución efectivos de las acciones causales esenciales *se ajusta* siempre, exacta y necesariamente, a la concreta situación precedente del mundo. Esta última, en primer lugar, era ella misma, a su vez, el resultado de una totalidad de actos de realización cumplida justamente «antes» ; pero, en segundo lugar, pertenece también a su concreta configuración total todo lo que se ha cumplido en el mismo e insustituíble momento actual de presente *sobre* el fondo sustancialmente realizado, es decir, todo lo ocurrido de un modo puramente causal-genético, y en este sen-

[46] Cfr. Conrad-Martius, *Bios und Psyche*, ib.

tido, «fortuito» [47]; pero también todo lo que acontece en cada uno de esos momentáneos «ahora» actuales en actos de libertad humana. Pues el momento actual de presente, en el que el universo entero, incluído el hombre, justamente está es el único «lugar» (lugar temporal) en que empíricamente puede ocurrir y hacerse algo. Visto desde el tiempo espacial eónico, es un corte transversal de imperceptible pequeñez, la angostura de un correspondiente *cuanto* óntico y, por ello, temporal. Sólo en el ser-ahí siempre renovado de este angosto paso se constituye la aparente continuidad del mundo, la cual, en su verdadero fundamento empírico real, no es tal. Y, no obstante, esta angostura, presente en cada momento, es *el* lugar donde, por la posibilidad de la acción libre del hombre, se realiza la historia universal, y donde, en contados casos, la «rueda del mundo», como se dice significativamente, puede hacerse girar unas imprevisibles pulgadas hacia adelante o hacia atrás. En verdad, la rueda eónica del tiempo no puede ser volteada hacia adelante o hacia atrás. No puede girar «más rápida» o «más lentamente» o en otra dirección que como efectivamente gira. Irresistiblemente, continuamente, en misterioso movimiento «eterno» (eónicamente eterno) de avance, se acerca la totalidad de las potencias con capacidad de actualizar el mundo, para pasar el lugar «crítico» y empujarlo hacia adelante. Pero, ya lo sabemos, todas ellas están del mismo modo presentes a través del espacio eónico temporal entero. Su movimiento cíclico tiene lugar solamente

[47] En relación con el problema de la posible relación causal entre un *cuanto* temporal y otro, cfr. primera parte, II, 2.

dentro del propio espacio óntico, totalmente lleno por ellas mismas. Por eso, la *realidad fáctica* de las acciones actualizantes, o, también, su *distribución* espacio-temporal efectiva sobre el mundo, sólo puede ser influída por la concreta situación histórica del mundo, es decir, a través de la situación histórica completa del momento. Lo cual, por supuesto, puede producirse como una «aceleración» o como un «retardamiento», como un «giro hacia adelante» o como un «giro hacia atrás» del curso concreto del mundo.

Pero hay que agregar todavía otro momento esencial, que ya ha sido aludido. El mundo no representa en sus fundamentos esenciales una totalidad de estructuras definitivas en la cual surjan y desaparezcan siempre los mismos contenidos típico-esenciales. El mundo tiene una evolución típico-esencial. La realidad fáctica de una evolución gradual del mundo representa un importante e irrenunciable descubrimiento de la Edad Moderna europea, a pesar de la exageración y unilateralidad con que los siglos XVIII y XIX acentuaron la «idea de la evolución». Este hecho afecta tanto al aspecto natural del mundo como al histórico-espiritual. No hay duda alguna de que el conjunto físico natural del mundo ha variado en un sentido típico fundamental de una época prehistórica a otra. Tanto el aspecto del cosmos inorgánico como el del orgánico (desde que hay vida sobre la tierra) fué variando siempre gradualmente en el tiempo, y ello en una perfecta vinculación entre el mundo inorgánico y el viviente. Se trata aquí, como en todas partes, de un fenómeno muy complejo. Pero, en cualquier sentido deter-

minado, se trata de ir de totalidades «más generales», «más primitivas», «más originarias» a tipos de vida vegetal y animal «más especificados», «más altos» y «más modernos» [48]. Lo que aquí llamamos «más primitivos» o «más antiguo», en oposición a lo «más alto» y «más moderno», hay que interpretarlo de un modo estrictamente objetivo. Físico-corporalmente, se trata de una especialización cada vez más pronunciada de la estructura organísmica entera simultáneamente con una centralización de la misma cada vez más fuerte (Goethe): un pez, por ejemplo, frente a un equinodermo de los mares cámbricos. Junto con ellas se produce una independencia gradualmente aumentada del organismo con respecto al medio ambiente. A la forma total de la vida corpóreo-anímica, ontológicamente considerada, subyace una «interiorización» cada vez más acentuada del tipo vital más moderno frente al más antiguo. Interiorización [49] significa que el ser viviente vive exteriormente desde un fondo psíquico cada vez más profundo. Todo animal, relativamente a la planta, está ya «interiorizado». Tiene ya un centro sensitivo y puede moverse *a sí mismo* desde un centro autónomo. Pero solamente en el tipo de los ma-

48 Hay que distinguir la diferenciación y especificación procedente de los tipos fundamentales dados en cada caso, de este despliegue ascendente total del mundo viviente que va de unos grados fundamentales de organización a otros más «altos». Las primeras conducen a una acomodación altamente cualificada —pero completamente unilateral, y en cierto modo «técnica»— a las exigencias del contorno, y, en su superación del subgrupo, frecuentemente conducen también a la extinción total del mismo.

49 Sobre este concepto de «interiorización», y como introducción al mismo, cfr. mi escrito *Die «Seele» der Pflanze*, Breslau, 1934.

míferos ha alcanzado ese centro autónomo sensitivo una profundidad y un volumen tales que se ha convertido en un verdadero centro «anímico», en un alma sensitiva [50]. La planta está configurada totalmente «hacia el exterior»; el animal, con su centro anímico, se «antepone» a su propia corporeidad. Representa por eso un ser psico-físico. Con el hombre se alcanza un grado del ser radicalmente nuevo. Como persona espiritual, el hombre se «antepone» ónticamente también a su psique. No sólo domina autónomamente su cuerpo, como el animal, sino también su alma [51].

A este proceso total de despliegue de la naturaleza viviente [52] podemos llamarle sin inconveniente, y en un sentido totalmente central, una «humanización gradual ascendente. El tipo completo corpóreo-anímico de los seres vivientes se acerca continuamente en su estructura óntica al tipo total humano. El hecho de que simultáneamente se descubran líneas retrógradas [53], y, sobre todo, persistentes no destruye el carácter general señalado del despliegue vital, sino que, por el contrario, lo confirma. Pero, ¿no se puede decir que algo análogo ha ocurrido y ocurre todavía en el plano cultural humano? Naturalmente, esto sólo es posible en el marco óntico de la humanidad misma ya existente. Pues que el hombre ya era

50 Cfr. *Bios und Psyche*, ib.

51 Se trata aquí, naturalmente, sólo de las estructuras ónticas fundamentales cuya existencia es esencialmente compatible con una dependencia secundaria más o menos fuerte del cuerpo (en los animales y el hombre) o del alma (en el hombre).

52 En qué sentido pueda ser explicado este proceso de despliegue por la ciencia natural, en una teoría de la descendencia, es aquí irrelevante. Cfr. *Abstammungslehre*, ib.

53 Existen hoy todavía antiguos tipos del cámbrico.

«hombre» de antemano, y que la suposición de una transición paulatina del animal al hombre es un absurdo, es algo que va siendo cada vez más reconocido por parte de las ciencias naturales —cualquiera que sea la posición adoptada en la teoría de la descendencia [54]—. Por tanto, sólo podría tratarse de un despliegue gradual cada vez más acentuado de lo específicamente humano *en el* hombre, de una humanización peculiar del *ens humanum*. Sin embargo, también esto habría de ser entendido en un sentido puramente óntico-estructural. No habría de entrar en ello en modo alguno una vinculación necesaria con una humanización expresamente ética o moral. En el sentido moral, una comunidad humana primitiva, por ejemplo, de la edad de piedra, podría haber sido «más humana» que la humanidad actual —en analogía con ciertas tribus actuales de pigmeos de la orilla del mundo [55], que culturalmente permanecen estacionarios en un grado de la época prehistórica, pero que deben tener un grado de moralidad enteramente humano—. Esta «humanización» óntico-estructural puede efectuarse tanto hacia «lo malo» como «hacia lo bueno». Quizá hasta se puede decir que es la forma humana formalmente más humanizada [56] la que proporciona la base óntica

54 Pienso aquí, por ejemplo, en las fundamentales conclusiones histórico-evolutivos de Adolf Portmann y en las paleontológicas de Josef Kählin.

55 Cfr. Wilhelm Koppers, *Der Urmensch und sein Weltbild*, Viena, 1950. Los descubrimientos etnológicos de Wilhelm Schmidt y su escuela van siendo reconocidos y aceptados poco a poco en todas partes.

56 La expresión: *distintas «formas humanas»*, que aquí usamos, no debe entenderse en el sentido de distintas *«especies* de hombres». *El* hombre como totalidad personal constituye aquí

necesaria para la posibilidad de una radical implección hacia ambos lados: tanto hacia lo bueno como hacia lo malo humano, hacia lo saludable tanto como hacia lo pernicioso. Desde el punto de vista de la salvación, aquí radica la escisión en la actitud hacia Cristo. También ella supone, en el sentido temporalmente finito de una decisión cada vez más radical, la humanización personal y estructural, también cada vez más radical, del hombre. En la alternativa Cristo-Anticristo no hay término medio, no hay nada «humano puramente moral» hacia una u otra dirección. Esta relevancia escatológica de la pura personalidad o del puro individuo personal puede también ser considerada como un gradual «despojamiento cultural» de la humanidad. Mirado bajo este aspecto, podría caer una nueva luz, no demasiado desfavorable, sobre el hecho de que, «desde el año 1850» (fin del *Biedermeier*, «honrado granjero»), ya no existe una cultura total; e igualmente sobre el problema de la cursilería, del arte abstracto, de la tecnicización, del hombre masa, etc. [57]

En el proceso histórico de la creciente personalización humana arraigaba lo justo de aquel optimismo progresista ilustrado de los siglos XVIII y XIX, que vió a la humanidad ascendiendo hacia un grado cada vez más plenario de dignidad racio-

siempre la estructura ontológica fundamental. Se trata solamente de una modalidad temporal y espacial de distintos grupos humanos, de distintos grupos culturales, pueblos, naciones y, eventualmente, en un sentido puramente natural, también «razas», las cuales, sin embargo, en cuanto tales, pueden mezclarse unas con otras.

[57] Cfr. también Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Munich, 1952.

nal y el «reino de Dios» desarrollándose intrahistóricamente [58]. En el marco de lo concreto, esto, naturalmente, fué una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, a saber: la perfección escatológica supratemporal en un plano histórico y evolutivo intratemporal. Pero con ello se descuidó completamente la «estructura polifacética» y la «complexión expansiva» (Pieper) en la que está sumergida fácticamente la historia que transcurre en el tiempo finito —como ocurre también, por lo demás, en la reacción nihilista-existencialista, que sólo ve el «fin» necesariamente catastrófico de la historia entera. «Al fin de la historia se unirán realmente los siguientes aspectos: el aspecto del *cumplimiento (Erfüllung)* de la tendencia intrahistórica hacia una meta final, el aspecto de la transposición de la temporalidad a la participación en lo eterno-intemporal [59], a una *quietud eterna*, y el aspecto de la catástrofe final intrahistórica del reinado del Anticristo» [60]. Pero la «aspiración intrahistórica a una meta final» aquí mencionada opera en el marco estructural formal de la «personalización» y «humanización» gradual creciente de la humanidad, así como la tendencia a un fin de la naturaleza viviente se cumplía en el marco estructural formal de un acercamiento gradual creciente a la forma humana general dentro del reino de los seres vivos.

Sobre el modo y la manera del acabamiento concreto todavía no se ha enunciado nada más preciso. Pero algo se ha dicho sobre un «desarrollo»,

58 Cfr. Joseph Pieper, *Ueber das Ende der Zeit*, Munich, 1950.

59 Nosotros, naturalmente, no diríamos: «en lo eterno intemporal», sino «en lo eterno temporal».

60 Pieper, *ib*.

en sentido determinado y preciso, tanto de la historia natural como de la cultural intrahumana. La causalidad originaria *de ella* se encuentra, sin embargo, en el plano de las fuerzas esenciales de actualización, mientras que lo propiamente histórico en la historia universal se funda en los actos libres del hombre. Estos últimos tienen su lugar único de realización en el correspondiente momento presente de actualidad del tiempo temporal. Pero suponen la situación cósmicamente fatal determinada por las fuerzas eficientes precisamente allegadas y decisorias «para ese tiempo». Es cosa distinta haber vivido en la edad de piedra, en las altas culturas antiguas, en la Edad Media, en los tiempos modernos, o vivir «hoy», y tomar cualesquiera decisiones como hombre personalmente libre en este o en aquel tiempo. No es sólo algo distinto con respecto a la situación empíricamente histórica. La estructura entera del cuadro del mundo, metafísicamente arraigada, es en cada caso fundamentalmente distinta. «Fuerzas espirituales» siempre diferentes están en el transfondo y crean un suelo cósmico siempre distinto en la estructura espacio-temporal del mundo. Ningún ser humano puede desarraigarse de ese suelo cósmico-estructural del tiempo, pues en ese caso sobrepasaría estáticamente el espacio terrestre y *su* tiempo hacia lo eónico supraterrestre [61]. Porque el trasfondo en que tiene su residencia la efectividad del

[61] Cfr., sobre el tiempo cíclico en el mazdeísmo y el ismaelismo, la exposición de Henry Corbin; sobre el tiempo y la eternidad en el pensamiento indio, la de Mircea Eliade; sobre el tiempo en el pensamiento islámico, la de Louis Massignon; las tres en *Eranos Jahrbuch*, 1951, tomo XX, Zürich, 1952. También aquí, más adelante, segunda parte, III, 6.

tiempo correspondiente, como la de todo tiempo, y desde el cual actualiza al mundo de momento en sus correspondientes fundamentos, es el tiempo espacial periférico. En él son todas estas efectividades enteramente presentes y eficientes.

Aparte de las condiciones empíricas que deben cumplirse en cada situación espacio-temporal para que las fuerzas eficientes supratemporales puedan obrar de hecho existe, evidentemente, *un orden metafísico*, según el cual solamente pueden actuar. Este hecho ontológico decisivo puede cobrar relieve ahora. La «evolución ascendente» gradual en el dominio natural y en el cultural humano, en el sentido de una «humanización» cada vez más pronunciada estructuralmente, sólo puede tener sus propios fundamentos radicales en la transfísico. Porque ella precede, en efecto, a todo lo empírico e histórico. Los fundamentos operativos suprafísicos están presentes y son efectivos totalmente, del mismo modo y todos juntos. No todos tienen siempre el mismo «turno». Su serie ordinal, en cuanto a la posibilidad de acción [62] limitada espacio-temporal, debe fundar aquella línea intramundana e intrahistórica de evolución hacia una forma cada vez «más humana». Pero, ¿cuál es la *dynamis* de este orden? ¿Qué es lo que llama a la liza, en cada momento, a las fuerzas metafísicas «emplazadas»? También aquí eliminamos la relación inmediata con un acto de constante intervención divina. Ese orden debe ser él mismo

[62] La «limitación», vista sólo desde lo empírico, es un *temporalmente* temporal. En el espacio propiamente óntico es un *espacio*-temporal que no encierra en sí ninguna clase de nacer y perecer ónticos.

creativo en el cosmos creado. Parece lo más obvio fundarlo en el mismo movimiento «cíclico» de la esfera eónica, la cual es imprescindible para entender la actualización del mundo, que acontece siempre y sólo en un único momento de presente. Las respectivas esferas de eficiencia de las fuerzas de actualización que fundan metafísicamente el acontecer mundano, en el sentido de la dirección fundamental indicada, podrían estar ordenadas «en el círculo eónico» justamente en la misma seriación que corresponde a su ordenación operativa fáctica. Sólo las esferas de eficiencia, bien entendido, pues ónticamente ocupan en conjunto la totalidad del «espacio». Pero la esfera de eficiencia, por ejemplo, de aquellas potencias actualizantes del mundo que fundan el espacio cósmico estelar del mismo, y con ello crean los últimos fundamentos físicos del universo entero; tendría que encontrarse en el primer «trecho» del dominio cíclico eónico entero; vendría después la esfera de eficiencia de las potencias entelequiales para la formación material inorgánica de la tierra; luego, para la aparición de la vida, vendrían, en primer lugar, aquellas que fundan metafísicamente las formas prototípicas, y después, los fundamentos metafísicos de los tipos animales cada vez más «interiorizados», hasta el hombre espiritual y personal; y de aquí —ya dentro del marco de lo «humano»— se pasaría a los grados de la cultura, cada vez más personales estructuralmente. Así, las fuerzas eficientes irían «deslizándose» por aquel lugar que llamamos «crítico» en un orden necesario de actuación. El movimiento cíclico eónico mismo sería el

fundamento dinámico del mantenimiento del orden cósmicamente histórico desde el «principio» hasta el «fin».

6. *Un «mundo eterno».—Configuración estructural del mundo empírico.—Teoría de la rotación.—«Primero» y «último» día del mundo.—El eón venidero*

Sin duda aquel «movimiento» eónico temporal está él mismo todavía envuelto en problematismo. ¿En qué puede consistir —debemos preguntarnos— la *dynamis* del movimiento eónico espacio-temporal? Se trata de la posibilidad óntica de la ininterrumpida realización del mundo en cuanto tal. No se trata ya de la posibilidad y condiciones de la distribución ordenada del obrar en las intervenciones fácticas de las causas esenciales, dentro de la estructura completa espacio-temporal del mundo. Se trata de cómo son continua e inexorablemente actualizados el mundo y sus contenidos. Para que, en general, exista «mundo» es menester que se mantenga siempre un contenido completo de sustancias mundanas —de cualquier modo que en el devenir concreto del mundo nazcan o perezcan las sustancias correspondientes, hacen ya su primera aparición en este devenir mundano concreto—. También todas aquellas partes fundamentales de los contenidos del mundo que precisamente no perecen, *sino que se mantienen temporalmente*, ya pertenezcan a los contenidos físicos o psíquicos, a los inorgánicos o a los orgánicos, a los elementales o a los sintéticos, y ya constituyan

en sus últimas unidades la materia física o las células vivas, todas ellas afloran a la superficie de la realidad actual del mundo de un momento de presente a otro, continua y renovadamente. Su duración en el tiempo temporal *se funda* en que son realizadas siempre de nuevo en la misma forma esencial. Sólo porque constantemente está entrando de nuevo en el lugar crítico y pasando de la potencialidad a la actualidad un contenido completo de mundo, ya nazca o perezca en particular, y sea cualquiera su «duración», si la tiene, sólo por eso *hay* un «mundo» con su progreso óntico y *hay* un transcurso temporal realmente intramundano. ¿En virtud de qué se constituye el lugar crítico, que se manifiesta en el acontecer empírico del mundo como el momento de presente actual en cada caso? ¿Y qué es lo que empuja tan irresistiblemente hacia este «lugar» a la periferia espacio-temporal con las fuerzas de efectuación del mundo que en ella habitan, de tal manera que la chispa de la realización del mundo pueda saltar siempre de nuevo por encima de los fundamentos pasivos de posibilitación?

En el *Timeo* de Platón el mundo gira en movimiento eternamente indetenible, porque el alma universal que le sirve de fundamento realiza su curso cíclico de pensamientos. En Aristóteles gira también indetenible y continuamente y con perfecta *acribia*, porque lo mueve el eterno motor inmóvil, el *Nous divino*. Esta posibilidad de una eficiencia motriz fundada en la inmóvil, tal y como se cumple en el *Nous* divino con respecto al mundo, está pensada en Aristóteles en evidente analogía con un movimiento finalista de la voluntad

humana. Aquí tiene lugar —dice Stenzel [63]— «la inserción del movimiento finalista de la voluntad humana en la κίνησις circular eterna, esencial y actual, que al principio fué concebida como movimiento local físico, la unión de la ὄρεξις con la βούλησις», pero, sobre todo, «con 'movimiento pensante', con la νόησις». «Porque lo aspirado y pensado por la νόησις 'se mueve a sí mismo, aunque inmóvil...'». Stenzel agrega con mucha razón que aquí «no se trata de ningún pesado antropomorfismo, de ninguna ingenua teleología, sino de una física consecuente sin gravitación». Esto se ha hecho todavía más claro por nuestro análisis de la periferia eónica del mundo, lo primero que es movido por el motor inmóvil.

En la inmediata referencia causal retrospectiva del movimiento eónico de la periferia del mundo al eterno motor inmóvil se encuentra la impronta aristotélica del mundo empírico entero, como «eterno» él también, y por ello «divino». «Eterno», ahora, en el sentido de una rotación repetida, εἰς ἄπειρον. Pues, ¿cómo podría detenerse el movimiento del mundo, siendo así que, en cuanto κίνησις eónica, por medio de la cual es mantenido en marcha el curso temporal entero del mundo, tiene sus raíces inmediatas en la eternidad de Dios? Ahora bien, ¿qué ocurre si, sobrepasando

[63] Stenzel, ib., pág. 168. También Ross, ib., pág. 100: «But when Aristotle had come to satisfy himself of the existence of the unmoved mover, it may be presumed that he retained the notion that the heavens act under final causation, and now thought of them as having in the first mover a transcendent end, and of their eternal rotation without translation as due to the endeavour to attain, in such measure as a material thing can, something akin to the eternal unchanging activity of the first mover.»

a Aristóteles, consideramos el mundo como creado por Dios y mantenido creadoramente en su ser? Entonces, como vimos, sería creado con sus fundamentos eónicos, desde los cuales, como verdadera *natura naturans*, se procrea y produce constantemente de nuevo. Los fundamentos eónicos *son* supraespaciales y supratemporales. Como tales, son «eternos», es decir, extraños en sí mismos a todo posible contacto con el no-ser. Dentro de ellos no puede haber ningún nacer ni perecer. Dios puede perfectamente haber extraído de la nada el mundo con sus fundamentos eónicos. Podría igualmente remitirlo de nuevo a la nada [64] —en verdad, un acto divino superlativamente inverosímil—. Debemos advertir, sin embargo, que la relación creadora de Dios con un mundo fundado en lo temporal eónico es ontológicamente distinta que la relación creadora con un mundo temporalmente temporal, sin más. Ya rozamos una vez este punto, pero aquí adquiere una importancia decisiva. En la teología y en la filosofía cristianas ha estado presente desde el principio, en el centro mismo de las discusiones, el problema de cómo Dios ha creado de modo intemporal un mundo con un comienzo en el tiempo. Con frecuencia hemos aludido a la «salida» de que la creación misma no es en el fondo nada temporal. Sólo se podría hablar de una «creación eterna». Pero entonces no habría ningún comienzo [temporalmente] temporal de este mundo. Debemos distinguir ahora con toda precisión. El descubrimiento de un fundamento eónicamente temporal del mundo

[64] Cfr. Pieper, ib.

desplaza esencialmente la problemática. El mundo *sería* ahora, en sus más propios fundamentos ónticos, «eternamente», *eónicamente*, temporal. En lo que atañe a sus fundamentos metafísicos causales, Dios no podría haber insertado el mundo *en* el tiempo temporal. Habría creado un mundo «eterno» [eónico-temporal] él mismo en sus causas originarias. A su omnipotencia, que está sobre el ser, le hubiera sido esto perfectamente posible. Y, desde luego, parece más plausible que Dios no haya puesto el mundo «simplemente en movimiento dentro del tiempo», sino que lo haya creado en su propia totalidad eónico-temporal. Aunque así sigue en pie el misterio del único acto creador divino, en toda su magnitud e impenetrabilidad [65], la relación con el mundo temporal o con la temporalidad [temporal] misma varía, sin embargo.

Volvamos otra vez al cosmos aristotélico. Al identificarse en él, al modo griego, la periferia del mundo en su cíclico movimiento espacio-temporal con el cielo de las estrellas fijas en su rotación espacial, el mundo empírico espacio-temporal intramundano se fundió también indisolublemente con la periferia eónica universal. Si ésta era «eterna», aquél también tenía que ser «eterno». La periferia eónica misma circundaba el espacio universal, lo hacía girar consigo en un movimiento pluriforme y daba con ello a todo lo que se encontraba dentro de ella *su* lugar intramundano. ¿Cómo podría nunca «cesar» el mundo, en su curso temporal empírico, si no pueden cesar las rotaciones del

[65] La *creatio continua* no anula la profunda problemática del acto creador originario realizado «una sola vez».

cielo, y si ellas mismas penetran directamente en lo supratemporal trascendente, y en su *kínesis*, y esa κίνησις eónica, por su parte, arraiga en la eternidad del motor inmóvil? Para nosotros no es ya equiparable la periferia supratemporal del mundo con la periferia espacial del mundo. El tiempo espacial eónico «gira alrededor» del universo entero, por muy «extremos» e inmensos que se puedan pensar sus límites espaciales. De su movimiento surge constantemente la fundamental condición óntica y esencial del mundo, y ciertamente en un solo y único momento temporal de presente cada vez. El mundo espacial se representa en nuestro modelo como un corte transversal mínimo, quieto en sí mismo, dentro de la rueda eónica espaciotemporal, la cual se desliza a su lado ininterrumpidamente. En verdad, esta construcción del mundo parece ahora necesitar también una deducción semejante a la del cosmos aristotélico. Si la rotación del supratiempo es «eterna», ¿no debe ser también «eterno» el movimiento del tiempo real del mundo que brota de ella? Igualmente, si se considera el mundo, juntamente con sus fundamentos eónicos temporales, como creado por Dios, ¿no tendría que ser conservado «eternamente», justamente en virtud de esos mismos fundamentos eónicos, en el supuesto de que Dios no dejara hundirse otra vez en la nada su propia obra creada? Pero entonces el curso temporal terrestre tendría que ser también «eterno».

Preguntábamos qué es lo que propiamente constituye la *dynamis* del movimiento eónico del tiempo. Ahora parece como si no fuera necesario preguntar nada de esto. Pues, ¿no pertenece realmen-

te a los eternos fundamentos creadores del mundo el que éste «se mueva» de tal modo que *sea* producido de momento en momento? De ello se seguiría que el curso temporal del tiempo sería él mismo «eterno» —es decir, temporalmente interminable— a una con la eternidad del mundo. ¡El cosmos aristotélico! ¡El mundo eterno arraigado en sus eternos fundamentos! Ciertamente, el mundo, creado con sus fundamentos eónicos como totalidad, tuvo un «comienzo», pero con él también el curso temporal del tiempo. Con el «momento» de la creación del cosmos entero, y con el «comienzo» [66] del movimiento eónico, dado con él, comenzaría también la actualización del mundo y del curso real del tiempo. Pero si el mundo, con su superfundamento eónico, *es* creado una vez (y con ello tiene en verdad un comienzo total de orden creativo), ¿no tendría que *subsistir* «eternamente», puesto que tendría, juntamente con su movimiento óntico y temporal, raíces [eónicas] «eternas»? Aquí radica la razón objetiva que asiste a la concepción platónica del *Timeo:* concepción de un mundo que, aunque comienza, no acaba nunca, y que fué tan apasionadamente combatida por Aristóteles. Aristóteles tenía que elaborar antes el fundamento cualitativamente «eterno» del mundo, el cual en sí mismo no podía entrar en contacto con ningún no-ser, y por eso no podía tener ni «comienzo» ni «fin» naturales, en sentido temporal. Esto le ocultó la visión de la posibilidad de un «comienzo» total creador del mundo eónicamente

[66] El misterio de este «momento» y de este «comienzo» sigue manteniéndose, en relación a Dios.

fundado, el cual, sin embargo, como tal, no necesita tener un «fin» natural.

Debemos dar todavía un paso más para ver cómo surge la verdadera crisis entre el mundo «pagano» y el «cristiano». Cuando consideramos el cosmos platónico con sus rotaciones eternas se nos mostró algo impresionante, a saber: pareció como si Platón ya hubiera tenido a la vista el modelo de un mundo «paradisíaco». Lo mismo y más aún podríamos decir del mundo aristotélico. La fusión completa del cosmos empírico de las estrellas fijas y de sus rotaciones espaciales con el cosmos eónico y sus rotaciones eternas no radica solamente en el hecho histórico casual de una falsa cosmología y astrología griegas, sino que tiene un fundamento esencial profundamente metafísico. Imaginémonos que nuestro mundo físico actual no fuese un único «corte transversal» de la periferia eónica espacio-temporal, ante el cual se deslizase esta última, siempre transversalmente, prendiendo de este modo al mundo empírico, de un momento de presente a otro, en la existencia *(Dasein)* actual. Imaginémonos también que ese mundo empírico mismo se «extendiese» ónticamente dentro de la periferia del mundo, sobre el «espacio» entero de ella. Esta, con todos los contenidos que le pertenecen, tendría una presencia óntica total sobre el espacio entero del ser. Dentro de ella no habría tampoco nacer ni perecer posibles, ni desactualización y reactualización posibles, pero, con ello, tampoco ningún curso «temporal» del tiempo. Tendríamos entonces ante nosotros un mundo empírico que, hundido completamente —es decir, en su extensión óntica completa— en los fundamentos

eónicos, sería llevado por ellos y estaría en cierto modo unido a ellos. Para comprender esto rectamente debemos considerar que los que llamamos fundamentos eónicos de nuestro mundo empírico actual son sólo fundamentos puramente potenciales, aunque también con poder de actualización en la periferia del mundo. Nuestro mundo, por el contrario, es ya algo actualizado, realizado, y, ciertamente, actualizado y realizado en forma físico-corpórea. Los fundamentos eónicos del mundo están ahí para configurar ese mundo en su óntica y esencial realidad corpórea. Si el mundo empírico estuviese «totalmente presente» en su completa extensión óntica tendríamos ante nosotros un mundo totalmente presente de actualidad físico-corpórea. ¡Y qué mundo! En su realidad corpórea, se extendería con su presente óntico total sobre el espacio eónico, óntico y temporal, entero [67]. La fuerzas actualizantes del mundo ya no necesitarían levantarse continuamente sólo en un único «corte transversal» del eón espacio-temporal, hacia un mezquino *cuanto* de presente actual en cada momento. Sería realizado de una sola vez entera y plenamente. No sería un simple «mundo en devenir», sino un «mundo de ser», el cual, desde sus propios fundamentos eficientes eónicos, crecería «de eternidad en eternidad» (εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων).

[67] Naturalmente, la configuración concreta de nuestro mundo temporal y de nuestro decurso mundano no es, en cuanto tal, sobrepasable en una estructura temporal omnipresente [eónica]. En todos los contenidos concretos *de este* mundo y en todos los acontecimientos concretos *de este* tiempo se expresa a sí mismo el carácter de devenir temporalmente temporal de este eón. Un mundo físicamente eónico debería ser también *in concreto* «un nuevo cielo y una nueva tierra».

Lo que acabamos de describir, ¿es una vacía construcción especulativa, un absurdo ontologismo que volvería del revés todas las relaciones ónticas reales? Yo creo que, si se realizase, sería lo más real de todo lo real, excepto Dios. Ya en el cosmos platónico, y todavía más en el de Aristóteles, con su hiperfísica profunda, se encuentra, en mi opinión, *esta* visión del mundo tras la construcción cósmica concreta, en la cual se unifica de modo tan peculiar el mundo espacio-temporal perceptible por los sentidos con el mundo espacio-temporal eónico fundado en lo trascendente. Tal construcción antigua del mundo no sólo era falsa de hecho, puesto que le faltaba una de las dimensiones necesarias, sino que también es «falsa» en el sentido esencial metafísico ahora elaborado en sus fundamentos. Falsa, aunque tan orientadora y significativa. Metafísicamente falsa, porque nuestro mundo empírico no tiene una presencia total de actualidad. Por el contrario, nuestro mundo se caracteriza por una «presentidad» que ya casi no lo es. Se caracteriza por la temporalidad interrumpida, la cual se constituye siempre de nuevo en un *Da-sein* apenas arrancado al no-ser. Aquí se cierra el arco de todas nuestras investigaciones. Ese tiempo, que casi no es tiempo, es el que Aristóteles tuvo a la vista. Está en el trasfondo de sus análisis del tiempo. El conoció también los fundamentos temporales eónicos de ese tiempo empírico. Y debió tener además de alguna manera la «visión» de un mundo espacio-temporal íntegro, eónico *en su totalidad*, dentro del cual se unirían de hecho el tiempo espacial físico y el espacio temporal suprafísico. Su lucha en torno al problema

de la continuidad y la discontinuidad, que no encuentra solución alguna, puede haber tenido sus raíces en una visión de conjunto que abarcase: primero, el mundo temporalmente temporal y sus fundamentos eónicos; segundo, el cosmos espacial y su cielo de estrellas fijas girando alrededor de él; tercero, un universo eónico completo en el que tiempo y espacio se identificasen como «tiempo espacial» y «espacio temporal». Pues en tal universo eónico ya no habría ninguna discontinuidad.

El mundo fáctico es un [mundo] temporalmente temporal con fundamentos eónicos. Este fué el resultado objetivo de nuestros análisis. Sin embargo, una mirada a la posibilidad ontológica de un mundo enteramente eónico, dentro del cual el cosmos «terrestre», corporalmente realizado, participase en la omnipresencia total de la periferia eónica, nos permite ver a una nueva luz este nuestro mundo actual. Y en verdad aparece particularmente «desmedrado». Algo en su fáctica estructura óntica parece constructivamente descentrado, algo fundamental parece desajustado en él. El mundo actual corpóreo, del que sin embargo propiamente se trata, se representa como el insignificante «contenido de un corte transversal» del sobrefundamento eónico espacio-temporal, que sólo a duras penas es elevado a la existencia *(Dasein)* precaria que le es ofrecida en porciones mínimas de un momento óntico y temporal a otro. Lo mismo ocurre, analógicamente, por lo demás, en el plano intramundano puramente físico con la posición y el lugar de la tierra dentro del espacio universal. No es sorprendente que el mundo cristiano de los siglos xv y xvi se opusiese con enconada

pasión a un sistema heliocéntrico del mundo que debía suplantar al geocéntrico. Sólo un espacio universal geocéntrico corresponde a un mundo íntegramente creado. ¿No es la tierra el domicilio del hombre, única entre todas las criaturas que fué hecha a «imagen de Dios»? Pues del mismo modo, únicamente un mundo espacio-temporal «cosmocéntrico» puede corresponder a un universo íntegramente creado. Un mundo espacio-temporal cosmocéntrico del cual la parte actual de su extensión óntica completa sería contigua a la periferia eónica, arrastrada en su giro por la eterna *kínesis* de ésta y «girando ella misma alrededor» del centro inmóvil del mundo. Los grandes sabios —filósofos griegos— no sabían ni podían saber que tal mundo, aunque es ciertamente posible, no existe fácticamente. Y los teólogos cristianos que se alzaron contra la imagen heliocéntrica del mundo, porque de hecho no correspondía a las esenciales condiciones estructurales de un universo «íntegramente» creado, no pensaron que precisamente con ella podía implantarse uno de los grandes signos de una iniciada desintegración del mundo físico. Pero que este hecho pudiese ser fundamentado por una deformación del mundo de dimensiones mucho más amplias, es decir, cósmicas, era algo que quedaba todavía completamente fuera de toda posible visión cosmológica. Porque nada se podía ni siquiera presentir acerca de un universo espacial curvo y finito —cuyo descubrimiento era el supuesto para toda posible intelección de su figura cósmicamente descentrada— en una época en que, como para los griegos, ese espacio empírico mismo, con su cielo de las estrellas fijas, se

elevaba a lo trascendente. La primera brecha tenía que abrirse en una dirección tal que consignase el mundo sin remisión a un espacio universal infinito, sin límites y enteramente aplanado, el cual no tuviese ya ninguna gradación posible hacia lo «celeste». La conciencia espiritual del hombre, también la de los fieles, se quedó secularmente presa del espacio ilimitado. Un «más allá», en un sentido real-espacial y real-temporal, había llegado a ser algo impensable. También, subrayamos, en un sentido real-temporal. Porque hay aquí una exacta analogía. Así como *el* espacio [infinito] fué descubierto, así también lo fué *el* tiempo [infinito]. Así como dentro del espacio se derrumbó toda posibilidad de ordenación jerárquica, y sólo quedó como residuo *un solo* y único espacio ilimitado, así se derrumbó también toda posibilidad de ordenación jerárquica en el tiempo [68], y sólo quedó como residuo *un solo* tiempo temporal plano e ilimitado. Espacio y tiempo se convirtieron en grandes recipientes dentro de los cuales se ordenan el mundo y su acontecer. Sólo resultó importante lo que llena concretamente el espacio y el tiempo y cómo los llena. Pero esto sólo podía consistir en contenidos físicos o, en todo caso, psíquicos. La posibilidad de una trascendencia real desaparece necesariamente con la imposibilidad de trascender realmente el espacio empírico y el tiempo empírico mismos.

La representación de un espacio universal que

[68] Oskar Cullmann, en *Christus und die Zeit*, ha dado expresión, frente a esto, a la apremiante exigencia bíblico-exegética de que la historia sagrada (desde la Creación hasta el Juicio Final) debe ser considerada de nuevo en un sentido propiamente histórico-temporal.

otra vez viene a ser finito en un supraespacio, esta concepción inaudita de la física relativista, parece penetrar paulatinamente la conciencia espiritual de nuestro tiempo. Se sabe todavía poco de un tiempo finito. El espacio universal llegó a ser finito porque fué reconocido como curvo. También el tiempo puede llegar a ser «finito», pero sólo a condición de ser representado como cíclico y cerrado en sí mismo. Un tiempo rectilineal corre necesariamente hacia el infinito. Hay que tener en cuenta, sin embargo, algo muy significativo. El espacio universal curvo es ciertamente finito, pero sigue siendo ilimitado. Un caminante que, a partir de un punto determinado, avanza se siempre en la misma dirección, en virtud de la curvatura del espacio, tendría que llegar finalmente al mismo punto. Se manifiesta aquí la limitación del espacio universal. Pero el caminante podría seguir caminando εἰς ἄπειρον, es decir, siempre de nuevo alrededor del universo. Podría seguir atravesando el universo en la misma dirección ininterrumpidamente, continuamente, «eternamente». Nunca llegaría a un límite. Ambas cosas, la finitud y la ilimitación, vienen dadas por la forma cíclica del espacio universal. Pero lo mismo ocurriría con el tiempo. En cuanto cíclico, se haría finito, pero seguiría siendo ilimitado. Sin embargo, el tiempo se mueve. Su esencia, a diferencia del espacio espacial, consiste en un movimiento ónticamente fundado. Aquí no necesitamos de otro caminante que del tiempo mismo que camina. En caso de que se mueva cíclicamente, tiene que regresar necesariamente a sí mismo, pero esto no excluye que pueda seguir discurriendo siempre —en

infinitos ciclos— εἰς ἄπειρον. La teoría del curso temporal rotatorio parece recibir de pronto un fundamento metafísico importante. Podría no ser casual que haya sido sustentada por toda la antigüedad, a través de todo el Oriente, y todavía hasta nuestros días [69]. Sería en cierto modo perfectamente «natural» (*cósmicamente* natural) que el tiempo «girase» de esta manera. Pero, ¿qué tiempo? ¿El tiempo eónico? ¿El tiempo temporal?

Ambos son estrechamente interdependientes. El tiempo eónico funda con su *kínesis* cíclica el movimiento real del tiempo temporal. En el caso de que el ciclo cinético del tiempo eónico se repita infinitamente, el tiempo temporal tendría que recomenzar siempre de nuevo hasta el infinito. Pero con ello vendría dada una repetición cíclica de todo lo que depende de la actualización eónica del mundo «de un momento a otro momento». El acontecer universal entero recomenzaría siempre de nuevo, en tanto que no está determinado por actos libres del hombre. Aparentemente nos encontramos ante la teoría rotatoria más decididamente anticristiana —aunque considerablemente corregida por la intuición de la esencial libertad del hombre—. Pero, en todo caso, nos asalta la inevitable idea de que el hecho de un eterno retorno de todos los fundamentos últimos del universo empujaría también en la misma dirección los acontecimientos de las distintas épocas fundados en la acción personal. Pero nosotros disponemos ya de puntos de vista completamente distin-

[69] Cfr. nota 61.

tos para privar de base objetiva a esta doctrina del «eterno retorno de todas las cosas». Por lo demás, esta doctrina, en su crasa forma de absoluto determinismo, sólo en la actualidad ha sido característicamente sustentada en reacción extrema frente a la verdadera historicidad (Nietzsche). En las especulaciones orientales, en sus doctrinas místicas y gnósticas, había siempre un auténtico trascender de este «círculo diabólico del tiempo». De ello habremos de hablar todavía [70].

En la estructura fundamental del mundo empírico se nos hizo patente una peculiar deformidad. Teníamos la visión especulativa de un mundo íntegro, en el que la *kínesis* eónica circular del tiempo espacial realizaba *in corpore* un mundo cualitativamente eónico. Aquí ya no puede haber una temporalidad temporal. En el Apocalipsis de San Juan se dice: «... *que ya no habrá ningún tiempo* (ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται)», pero que en los días de la voz del séptimo ángel, cuando suene la trompeta final, «el misterio de Dios será consumado, como lo anunció a sus siervos, los profetas» [71]. Eso jura el ángel que está sobre el mar y sobre la tierra, y que toca el cielo con su mano derecha. Jura por Aquel que «vive en la eternidad de las eternidades (εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων) y que ha creado el cielo y lo que hay en él, la tierra y lo que hay sobre ella, el mar y lo que existen en él». Es curioso que este juramento sobre el fin del tiempo sea pronunciado por un ángel «cósmico», por un ángel que está tocando el universo entero

70 Cfr. más adelante, pág. 327.

71 *Apoc.* de San Juan, 10. 7: «... ἐνελέσθη το μυστήριον τοῦ θεοῦ, ὡς, εὐηγγέλισεν τοὺς ἑαυτοῦ δούλους τοὺς προφήτας.»

(tierra, mar y cielo), y que jura por aquel que vive por encima de todos los eones, el que ha creado el universo entero, no sólo la tierra y el mar con todo lo que contienen, sino también el cielo y todo lo que en él habita. Pronto ve San Juan el nuevo cielo y la nueva tierra. «Porque el primer cielo y la primera tierra han desaparecido, y el mar ya no existe» [72]. Con el viejo universo desaparece el tiempo en esta visión apocalíptica. El uno depende inseparablemente del otro. Con «el nuevo cielo y la nueva tierra» el tiempo tiene que hacerse también «nuevo», es decir, eónico. Por otra parte, la nueva creación del universo no tendría ningún «espacio» en el tiempo temporal. En cuanto eónico-temporal, este universo llega a ser totalmente presente a sí mismo. No hay aquí ya ninguna posibilidad óntica estructural para un engendrarse y perecer, para nacimiento y muerte. Transitoriedad y muerte (como nacimiento y generación) quedan excluídos, y no sólo fácticamente. No es sólo que el hombre y toda la Creación no puedan ya tener *en* la eternidad ninguna clase de vida temporalmente limitada. Tal representación, de una pura duración vital inacabable en el tiempo, ha confirmado ya a muchos «incrédulos» en su repulsa de la fe. En verdad, un puro «tener que vivir siempre» y «no poder perecer nunca» es una eternidad angustiosamente pervertida. Eternidad no significa duración temporal infinita. El tiempo temporal lleva la «muerte» en su propio seno. Y esto no —o no primariamente— porque de hecho podamos morir en cualquier momento.

[72] Ib., 21, 1: « καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινήν, ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν, καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι.»

Precisamente, mientras y en tanto que vivimos, estamos en un «entre» —entre el existir *(Dasein)* y el no-ser [73]. Tenemos bastante conciencia de ello. Pero hace poco se ha mostrado la posibilidad ontológica de un existir que no pueda ser rozado esencialmente por un no-ser inmanente a él. Hemos visto la posibilidad ontológica estructural de un mundo eónico, de un mundo realizado y real *in corpore*, pero no ya temporalmente temporal.

Con esto, todo el problema del tiempo cíclico, y el del eterno retorno de todas las cosas, que con él se hace inminente, se ofrecen bajo un aspecto completamente distinto. La antigua «divinidad» de este nuestro mundo, según su estructura óntica formal, queda privada de base. Ahora bien, era justamente la estructura formal del ser, según el *Timeo* platónico y según Aristóteles, aquello en que debe fundarse la divinidad del cosmos. No en el contenido ni en el acontecer concretos del mundo, los cuales se revelaron también al mundo antiguo como bastante temibles. Pero el cosmos formal tan hermosamente configurado, de una «redondez» y «lisura» perfectamente proporcionadas, con la maravillosa *acribia* de su movimiento cíclico, girando eternamente sobre sí mismo... en virtud de su suprafundamento anímico o etéreo, y determinado por éste en todo el detalle de sus grados de realización espacio-temporal (Stenzel); este cosmos, es *el* «Dios» al que el Dios demiúrgico formó del modo más perfecto posible según el modelo originario del κόσμος νοητός (Platón), el que tiene las últimas raíces eternas de su ser y de su

[73] Cfr. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (traducción española de José Gaos: *El Ser y el Tiempo*).

movimiento en el motor inmóvil y en su esencia puramente espiritual (Aristóteles). En esta imagen antigua no podía tener cabida una destrucción formal, porque el cielo de las estrellas fijas y sus rotaciones «eternas» fueron identificados con la periferia universal eónica. El mundo empírico aparece ya así, en toda la extensión de su ser, sumergido y envuelto en la periferia eónica espacio-temporal. A través del derrumbamiento de la figura jerárquica del espacio universal empírico, que se convirtió en un mundo «ilimitado» espacio-temporalmente y enteramente «secularizado», hemos vuelto a un universo limitado, que, en cuanto tal, puede tener otra vez raíces ónticas y esenciales «eternas». Pero con el despliegue definitivo de la figura empírica del espacio aparece también el carácter deformado del cosmos. El mundo espacial empírico queda asentado en un «rincón perdido» del universo eónico, elevado a la existencia real, sólo y siempre durante un único *cuanto* de presencia, constantemente vinculada al no-ser, tanto hacia adelante como hacia atrás, arrancando a él siempre de nuevo por un nuevo y minúsculo fundamento óntico, y consignado así irremediablemente a la corriente precipitadora del tiempo.

Esta desorganización de proporciones cósmicas totales, presupone que ha tenido lugar algún *acto* desorganizador. El mundo, con su carácter perecedero de temporalidad, debe haber comenzado «alguna vez». La imagen total de la creación se ha desplazado. No se trata ahora de la creación del mundo mismo ni del misterio de cómo Dios, que *es* eternidad [absoluta], lo ha podido crear en un acto habido una sola vez. Se trata de cómo y por

qué el mundo ya creado pudo entrar por acaso en el estado temporal perecedero. Llegamos con esto al comienzo posible y al necesariamente acontecido *del* tiempo mismo. El mundo podría no haber sido creado originariamente como *temporalmente* temporal, sino como eónicamente temporal, tal como en nuestro ensayo especulativo hemos probado ser no sólo ontológicamente posible, sino conforme en lo fundamental con su esencia —es decir, en conformidad con la verdadera condición íntegra del mundo— «porque Dios, como el perfectísimo y el mejor, sólo puede crear lo mejor y lo más perfecto» —según dice Platón.

El primer día de nuestro mundo empírico o su primer «momento» temporal, no es, según este punto de vista, el comienzo temporal de la creación creada, sino el comienzo temporal de la creación deformada. Si remontamos hacia atrás el curso real del tiempo, nos encontramos con ese primer momento temporal. Lo que fué considerado durante siglos por la ciencia natural clásica como un absurdo, se convierte en un asunto ontológico esencialmente posible y perfectamente inteligible: el comienzo *temporal* no sólo del mundo sino del tiempo mismo. El tiempo no surge del tiempo (con lo cual no podría empezar de ningún modo); tampoco surge con el mundo de la «nada» (en cuyo caso Dios habría creado el mundo de un modo harto problemático); surge del tiempo *eónico*. El es la figura deformada del tiempo espacial eónico. Y esto no primariamente, sino como consecuencia objetiva de una desorganización óntica del mundo en proporciones cósmicas. Pero esto vamos a verlo ahora un poco más de cerca.

La temporalidad del tiempo tiene su fundamento óntico en el siempre renovado pasar «*de* la potencia *al* acto» en que se encuentra nuestro mundo. El carácter eónico del tiempo estaría dado si el mundo realizado desde sus propias raíces eónicas tuviese la misma presencia óntica total que sus fundamentos eónicos. Es muy notable, entre paréntesis, que en los tiempos modernos sólo se haya conocido todavía un mundo actual. La misma energía potencial de la física está todavía en el plano actual del ser [74]. Sólo con la física cuántica hemos llegado a los auténticos fundamentos *potencialmente* potenciales, lo que evidentemente todavía no ven los grandes físicos. Sobre aquellas bases categoriales no eran solubles los problemas centrales de la filosofía natural, como el problema del cuerpo y del alma, y tampoco, naturalmente, el problema del tiempo [75]. Pero como casi todas las definiciones filosóficas deficientes tienen sus raíces en una falsa inserción del ser y del ente en el conjunto (¡ pues en «alguna parte» existe «todo» !), así un mundo de pura actualidad es posible, pero no identificable con nuestro mundo. Es casi divertido ver cómo, de esta manera, también llegó un trocito de «paraíso» al mundo radicalmente secularizado de la edad moderna.

Pero ¿cómo un mundo completamente actual pudo convertirse en otro que sólo es capaz de mantenerse en la actualidad durante «un abrir y cerrar de ojos» ? ¿Cómo se puede haber llegado a esa

74 · Conrad Martius, *Potenzbegriff und neue Physik*, ib.

75 · Nicolai Hartmann (ib.), que no conoce ya ninguna verdadera [real] potencialidad, en su análisis ontológico del problema del tiempo, se enreda por ello en insolubles contradicciones.

destrucción cósmica del mundo, por la que éste fué relegado a un «rincón perdido» del eón temporal, donde tiene que estar siendo intensamente sacado de sus fundamentos potenciales? No preguntamos por las causas referentes al contenido de esta destrucción, ni tampoco por las últimas causas cósmico-éticas (si así puede hablarse) del pecado original; preguntamos, sí, por los fundamentos ontológicos de la deformación cósmica. Preguntamos no teológicamente, sino filosóficamente. También como realidad eónica tiene el mundo que llegar a la realidad, a partir de sus propios fundamentos potenciales creadores, si ha de seguir siendo «naturaleza», φύσις, y si no ha de perder su esencia «óntico-viviente». Pero si pensamos el mundo (según nuestro modelo) integrado «a la redonda» en el tiempo espacial eónico suprafísico y en estado óntico de presente actualidad, entonces tiene que ser pensado también «como realizado de una vez» desde sus supra y subfundamentos eónicos. Como no puede haber en él ningún engendrarse ni padecer, ni en sus configuraciones concretas, ni según su ser, aparecería todo él en una única figura fundamental definitiva. Esto no excluye una diversidad insondable de vida, movimiento y acción personal libre. Sólo que todo ello se cumpliría en el marco de una actualidad ininterrumpida. Eternidad es «la posesión plena y totalmente actual de una vida ilimitada» (Boecio). Esto es válido también para la eternidad eónica. Y también para el «mundo eterno» del «eón venidero» [76]. Nunca y de ningún modo saldría una esencia perteneciente

[76] Cfr. págs. 306 y sigs. y 329.

a ese mundo del espacio óntico de una presencia total. Se quedaría siempre allí de donde hubiese de salir, y estaría ya desde siempre allí donde hubiese de llegar [77]. Podría pensarse, sin embargo, después de la «terminación» de *un eón* [espacio-temporal], en una nueva realización completa del mundo, en un nuevo eón. Se dice: los eones *de* los eones. La problemática surgida así de los correspondientes puntos de comienzo y de fin de los eones está dada ya con el «momento de creación» mismo, como también con el «último día» de este nuestro mundo desintegrado. De ello hablaremos en seguida. La mutua sucesión eónica de los eones sería comparable a grandes oleadas de existencia actual, a diferencia de los precarios y momentáneos alcances de actualidad de nuestro mundo de ahora [78].

Pero si el mundo eónico de la realidad física brota de sus suprafundamentos y subfundamentos transfísicos «de una vez» en forma acabada, entonces el supuesto que hace posible el fenómeno de un mundo deviniente desintegrado sólo puede consistir en una continuada extracción de las fuerzas eficientes periféricas de su suelo materno nuclear, en un mutuo arrastre de las potencias actualizantes y de los fundamentos de posibilitación. Las fuerzas metafísicas eficientes sólo son ya capaces de poner al mundo en su ser y en su esencia a pequeñísimos pasos «sucesivos». Lo que había sido una figura totalmente integrada consigo mis-

77 Cfr., sin embargo, lo dicho en el *apéndice* sobre la evidencia temporal.

78 Cfr. Conrad-Martius, *Die Entstaltung des Menschen*, «Eckart», abril-junio 1952, año XXI. Allí llamé yo al tiempo temporal con sus «saltos» momentáneos el «tiempo metronómico».

ma (el cosmos «divino») tiene que realizarse ahora sueltamente, de un conjunto mundano temporalmente articulado a otro; y, dentro de ese conjunto mundano de sustancias cuyo plazo «vence» precisamente ahora, solamente de un paso de actualización a otro, y sólo en el «lugar» donde pueda saltar la chispa de la actualización.

«Pero allí de donde las cosas tienen su origen, hacia allá se dirige también necesariamente su caducidad; porque deben pagar expiación y castigo por su perversidad en el plazo fijado»[79]. Esta sentencia de Anaximandro, del pensador más antiguo de Occidente —hacia mediados del siglo VI antes de Jesucristo—, permite presumir que el filósofo jónico tuvo (¿todavía?, ¿ya?) un saber sobre la deformidad del mundo que se había perdido ya en Platón y Aristóteles. Toda generación y corrupción en este mundo es, según esto, una expresión de la necesidad de que las fuerzas esenciales fundamentales, y por consiguiente también las cosas de este mundo, «deban pagar —*a plazo fijo*— castigo y expiación» por una cierta «perversidad». De donde las cosas tienen su origen, allí van a perecer también necesariamente, desde el momento en que están obligadas a nacer y perecer continuamente a plazo fijo. No sé cómo podría expresarse de un modo más profundo que en esta sentencia el curso cósmicamente desintegrado del tiempo y del mundo, así como sus fundamentos suprahistóricos; una sentencia que fué enunciada tanto tiempo antes de la era cristiana, y, sin embargo —en

[79] Hermann Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, cit. por Martin Heidegger: *Holzwege*, pág. 296.

comparación con el curso completo del tiempo—, significativamente, «hace tan poco».

Hemos hablado de la tendencia formal hacia un fin en el desarrollo del mundo, tanto en el natural como en el histórico-espiritual, de una finalidad que no tiene nada que ver con el «progreso» de sus contenidos. El mundo eónicamente integrado puede ser considerado como un organismo completo que transcurre él mismo en perpetua presencia. El desarrollo temporal del mundo podría compararse entonces con el «desarrollo» de un organismo terrestre, el principio formativo de cuya esencia finalística no puede ya actualizar a aquél «orgánicamente» a partir de los correspondientes fundamentos potenciales materiales [80], sino que tiene que realizarlo a partir de los componentes materiales más internos de las células, y pasando por las células, tejidos, órganos y complejos organísmicos (para no nombrar más que una parte de la construcción) *sueltos* y en forma de esencias independientes. De aquí, naturalmente, nunca podría resultar *un* todo, puesto que las fases del desarrollo aparecen sólo como figuras aisladas y extrañas. Cuando finalmente sobrevienen las uniones orgánicas más elevadas e importantes, también ellas, arrancadas de las otras unidades articuladas y sin integración en el todo completo, siguen siendo curiosas formaciones aisladas —no obstante, frente a los otros «*membra disjecta*», darían la impresión de lo «altamente organizado». Permítaseme citar

[80] Como de hecho sucede. También en nuestro mundo normal (aunque también desintegrado), podrían nacer «de una vez», en figura acabada, los organismos inferiores solamente.

aquí literalmente, para aclarar este punto, un pasaje de uno de mis escritos:

«Es una teoría siempre resurgente en la tradición antigua, y también mantenida por investigadores actuales de orientación metafísica, que el animal desciende del hombre y no el hombre del animal; que el hombre, o mejor, la estirpe humana fundamental, ha ido desprendiéndose gradual y paulatinamente, en el curso de su historia evolutiva, de todo lo animal de sí misma, es decir, de las correspondientes formas animales especializadas; así, últimamente, de los antropoides, derivados del tronco humano; hasta que al fin, purificado de todo lo específicamente animal, ha quedado el hombre mismo en cuanto tal. Ahora bien, a esta interpretación, que indudablemente encierra una profunda verdad, en modo alguno hay que atribuirle un sentido físico directamente materialista. No existe ningún «tronco humano» especial paleontológicamente clasificable que se haya mantenido, a través de la prehistoria, libre de especialización unilateral, mientras que todas las formas animales surgidas de él habrían constituído ramas colaterales. En el mundo empírico, incluso el prehistórico, sólo hay de hecho formas animales especificadas; bajo este aspecto, pues, sólo «ramas colaterales». Pero la correspondiente concepción suprafísica tiene fuertes probabilidades ontológicas en su favor y ayuda extraordinariamente al esclarecimiento del complejo total de los hechos, si suponemos que toda la creación originaria fué articulada en torno al primero de los hombres, no obstante su naturaleza concreta individual —aunque todavía solamente de un modo provisorio, no

permanente y definitivo—, tal como la nueva creación entera se articulará en torno a Cristo como a su primer término y cabeza. Pero no por ello habrían de perder, en ninguno de los dos casos, las individualidades personales humanas. La interna articulación orgánica en el todo del «cuerpo», no obstante la conservación de la individualidad de los miembros, constituye un problema especial, que hoy tiene de nuevo plena actualidad. ¡El Paraíso como *corpus mysticum primi hominis*! Ahora bien, el pecado original del hombre habría acarreado una «explosión» autonomizante de todas las potencias creadoras, comenzando por las más bajas, hasta las más altas, hasta la cabeza misma. La configuración prototemporal entera del mundo habría sido, según la serie visible de sus grados, un «desarrollo» ascendente, pero metafísicamente fundado en una «explosión» del mundo, a partir del primer hombre que lo envolvía todo cósmicamente, en la dirección del tiempo perecedero y del espacio exteriorizado: los minerales, plantas y animales como *membra disjecta* del «cuerpo» místico del hombre originario. Debe considerarse aquí que no pudieron ser seres particulares, sino solamente potencias metafísicas, los que se hiciesen de tal modo independientes, es decir, los fundamentos potenciales ideales de todas las esencias terrestres, los cuales aparecieron luego, en el curso del tiempo perecedero, en su configuración específica e individual típicamente corporal. En fin, el hombre, es decir, el hombre actual terrestre mismo, como *membrum disjectum* de su propia configuración originaria, que comprendía —supra-

temporal y supraespacialmente— la primitiva creación.» [81]

Se trata aquí solamente de la deformación natural del mundo que condujo a la aparición del hombre dentro de este «eón maligno». Se prosigue en el desarrollo cultural y en la *historia*, cuyo portador personal inmediato es el hombre libre. No hay que identificar su primera aparición en el plano existencial del mundo deformado con su creación originaria. «El que fué originariamente destinado a la 'salvación' de su cuerpo místico, de la creación; el que debía dominarla, 'cultivarla', 'conservarla', descendió él mismo a esta otra creación deformada y caída. Así se convirtió en el desecho miserable de sí mismo, como lo es toda la creación (la cual, sin embargo, no se olvide, procede originariamente del cuerno de la abundancia de la primitiva configuración paradisiaca, y por eso lleva siempre consigo, en todas sus partes, la huella de la creación divina) —hasta la rearticulación en el cuerpo místico de Cristo»—. Es claro que semejante comienzo de este mundo temporal y de este tiempo transitorio debe conducir también a un fin de ellos. Este eón se agota cuando todas las «cosas» del mundo, en su nacer y perecer, hayan pagado castigo y penitencia por su perversión en el plazo fijado. Es decir, cuando ya todas las fuerzas actualizantes del mundo hayan llegado *por separado* a sus turnos en la actualización del mundo. La rueda eónica del tiempo, que ha retornado a su comienzo, podría «seguir girando» y probablemente sigue «girando». Pero el castigo y la penitencia

[81] *Die Entstaltung des Menschen*, «Eckart», ib.

de las cosas ya han sido pagados, en la medida en que pueden ser pagados intramundanamente. La remisión es una nueva creación. No una nueva creación «de la nada», que fuese precedida de una aniquilación total de este mundo. Los fundamentos ónticos potenciales del mundo subsisten. Pero de ellos brota ahora un mundo nuevo, un mundo eónico. Ya hemos hablado de él.

Hay algunos puntos que deben ser destacados todavía.

1. Nuestro «curso del tiempo» está encerrado también en un eón. En el Nuevo Testamento se habla con mucha más frecuencia del eón actual y del venidero que del mundo de «aquí abajo» y del mundo del «más allá» [espacial]. Nuestro mundo empírico lleva con perfecto derecho la designación de un eón, *si* se piensa como incluído en una periferia cíclica eónica y se agota temporalmente con la *kínesis* cíclica de la misma. Pero sólo es eónico en tanto en cuanto tiene fundamentos potenciales eónicos. Por el contrario, el nuevo mundo sería también eónico en su corporeidad y en su actualidad físicas. Ya he mencionado que en las doctrinas orientales de la rotación hay un auténtico trascender del «férreo curso cíclico del ser *(cycle de fer des existences)*» de nuestro mundo, al cual corresponden un extático abandono real y un franqueamiento de este espacio y este tiempo mundanos. Se dice de Buddha [82]: Apenas nacido el Boddhisattva dió siete saltos vuelto hacia el norte. Miró a la redonda todas las regiones, y dijo: yo soy el más alto del mundo, yo soy el mejor del

[82] Profesor Mircea Eliade, París, *Le Temps et l'Eternité dans la Pensée Indienne*, en «Eranos Jahrbuch», ib.

mundo, yo soy el más viejo del mundo; éste es mi último nacimiento; no habrá ya para mí en el futuro otro nacimiento. Este rasgo mítico del nacimiento de Buddha, dice Eliade, fué tomado en cuenta, con ciertas variantes, en la literatura biográfica posterior de Buddha. El simbolismo de los siete pasos, que llevan a Buddha a la cúspide del mundo, es evidente. La expresión: «yo soy el más alto del mundo», significa la trascendencia espacial de Buddha. «De hecho, alcanzó la cima del mundo, en cuanto que recorrió los siete grados cósmicos, a los que corresponden notoriamente los siete cielos planetarios. Pero por ello *transciende igualmente el tiempo* (subrayado por mí), pues en la cosmología india es el punto en que ha comenzado la cración, su cima, y, por consiguiente, también su región 'más vieja'. Por eso exclama Buddha: «Yo soy el más viejo». Buddha llega a ser así —dice Eliade— el contemporáneo *del comienzo del mundo*. De modo milagroso ha extinguido el tiempo y la creación, y se encuentra en el momento intemporal que precede al nacimiento del mundo. «La irreversibilidad del tiempo cósmico, ley terrible para todos los que viven en la ilusión, ya no cuenta para Buddha.» Para él, el tiempo es reversible. El podría también recorrerlo al revés (*patiloman*; sánscr.: *pratiloman*, «a contrapelo»). Esto es también cierto de los monjes budistas y de los *yoguis*, los cuales, antes de alcanzar su *Nirvāna* o su *Samādhi*, realizan una «vuelta hacia atrás» *(retour en arrière)* que les permite conocer las existencias anteriores.

Buddha sobrepasa el mundo espacial en su propia cima, que es a la vez el punto de su comienzo

creativo —dentro del tiempo espacial cónico, que puede ser recorrido también al revés—. Pues ese punto se encuentra enteramente en un plano único de presencia óntica. «La terrible ley temporal para todos los que viven en la ilusión, en el sentido búdico», está abolida allí. Pero la abolición india de la ilusión no significa solamente la extinción del tiempo temporal y del mundo temporal perecedero. Significa también la abolición del mundo mismo físicamente real. Para éste no hay salvación. Queda ligado a la rueda férrea del tiempo. Un eón futuro en el que el mundo físico mismo apareciese en forma eónica es un concepto cósmico cristiano, quizá *el* concepto cósmico cristiano. Porque, en efecto, está en la más estrecha conexión con la posibilidad de la resurrección —en cuerpos *físico*-pneumáticos—. Esta *physis* pneumática sería la materia del nuevo universo entero.

2. Hemos distinguido la total presencia óntica de las esferas puramente potenciales, de la posible presencia total de un mundo real. Sólo este último tendría una verdadera presencia actual. El modo de ser de las fuerzas eficientes metafísicamente activas se puede llamar también sobreactual o «absolutamente futuro» ; el de los fundamentos metafísicos pasivos de posibilitación, infra-actual o «absolutamente ausente». Aquella futuridad absoluta tiene tan poco que ver con el futuro [imaginativo] del tiempo perecedero como la «ausencia absoluta» con el pasado [imaginativo] del mismo. El futuro y el pasado empíricos son magnitudes relativas. El futuro se convierte continuamente, pasando por el presente, en pasado. La absoluta futuridad de las fuerzas eficientes de actualización,

por el contrario, en cuanto tal y por naturaleza, no puede convertirse en presente o en pasado [ausencia]. Futuridad absoluta significa algo cualitativo, esencialemente perteneciente a las fuerzas eficientes de actualización. Del mismo modo, la ausentidad absoluta conviene a los fundamentos pasivos de posibilitación como predicado ontológico esencial. Pero tampoco debe ser confundida la futuridad absoluta con el movimiento cíclico de las fuerzas eficientes en el «círculo eónico» del tiempo espacial, a través del cual son traídas aquellas continuamente al lugar crítico de efectuación. Ellas son también movidas por aquél. Ni el primero es un acercamiento desde el futuro, ni el último una desaparición en el pasado.

La futuridad absoluta como predicado esencial concierne al modo del ser en el que se encuentran las fuerzas eficientes actualizantes. El modo del tiempo sigue siempre el modo del ser. He hablado de la «supraactualidad». Las fuerzas eficientes de actualización se encuentran en un modo de ser que no es actual, porque es «más» que actual. Las fuerzas eficientes activas «sobrevuelan», por decirlo así, el ser y, por ello, el tiempo. No podrían descender desde sí mismas a la existencia *(Dasein)* actual y entrar en ella, porque no *son* nada más que «fuerzas» metafísicas, que «atraen hacia sí mismas» como causas finales todo lo que debe ser o devenir creadoramente. Representan lo que debe ser o llegar a ser, según la pura «*dynamis*» *(virtus)* con poder de actualización. Pero poder de actualización *significa* hacer entrar en la existencia lo pasivamente actualizable según su modo de ser. Las fuerzas eficientes son por ello «centrífu-

gas» en un sentido totalmente cósmico. Por eso «sobrevuelan» la existencia, son «más» que existentes, «más» que presentes, son absolutamente futuras. Gracias a la *dynamis* centrífuga son capaces de «sacar» a la existencia los fundamentos céntricos de posibilitación, los cuales por sí mismos no podrían ascender al ser actual; es decir, que ellas los actualizan. Pero, por otra parte, los fundamentos céntricos de posibilitación les impiden a ellas «sobrevolar» completamente el ser actual y, por decirlo así, desaparecer en el infinito. Al mismo tiempo, se mostró lo que puede significar la absoluta ausentidad de los fundamentos pasivos de posibilitación. Estos están dominados por una *dynamis* óntica que tiende hacia el centro del mundo. Sin las fuerzas eficientes supratemporales (y supraespaciales) se hundirían sin más en el centro infracósmico. Son preservados de ello por las fuerzas eficientes de actualización, y, por otra parte, en tanto que «han vencido», son «ascendidos» a la realidad actual del mundo, es decir, son actualizados [83].

Para la posición del mundo ambos modos de potencias son necesarios. También el mundo íntegramente eónico estaría suspendido entre el «cielo» cósmico y el «inframundo» cósmico. El cosmos se funda necesariamente en ambos. El mundo creado es bipolar. Hay, sin embargo, también sustancias celestes. Hay también esencias sustanciales que tienen su lugar óntico plenamente en lo celeste.

[83] *Cfr. Der Selbstaufbau*, ib.; *Bios y Psyche*, ib., y *Naturw.-metaphys. Perspektiven*, ib. Aquí son tratadas estas conexiones ontológicas sólo en relación con la constitución *espacial* del mundo.

Las fuerzas eficientes puras no son sustancias. Son «puras» potencias. Están ordenadas total y absolutamente a la formación del mundo empírico. Las sustancias plenamente celestes (fuerzas espirituales, ángeles) están coordinadas óntica y operativamente a lo celeste mismo. Participan en el modo de ser de lo celeste. También ellas son absolutamente futuras, supraactuales, centrífugas. También ellas deben ser fijadas en el ser por el centro del mundo [84]. Pero no se unen a los fundamentos céntricos para actualizar el mundo empírico. Pertenecen a lo supraterrestre [supramundano]. Hay también sustancias infraterrestres, céntricas e infernales, cuyo «lugar» es el centro infratemporal e infraespacial del mundo. Deben ser fijadas en el ser por las fuerzas de actualización —hacia arriba—. Pero ellas no ayudan a actualizar el mundo empírico. Pertenecen a lo infraterrestre [inframundano].

El hombre es un ser «terrestre». Pertenece al mundo físicamente corporal que pende entre «cielo» y «tierra». Considerado desde un punto de vista puramente ontológico, es de arriba *y* de abajo. También el hombre del mundo eterno sería, *con* ese universo, «de arriba» y «de abajo». El hombre, en sentido óntico-estructural, no es un ángel ni puede llegar a serlo nunca. Sólo en la corporeidad física tiene, con el mundo físico entero, su existencia plena. Pero no está vinculado al tiempo perecedero, tan poco como el propio universo físico entero. Puede entrar con el mundo futuro en

84 Aquí entra en consideración un momento ontológico esencial que yo he llamado la «inversión de la relación potencia-acto». Cfr. nota anterior.

la corporeidad eónica. Como pura «esencia anímica» sin cuerpo (en la muerte) debe participar en el modo de existencia de la futuridad absoluta y «sobrevolar» en cierto modo el mundo. El *Apocalipsis* habla de la «segunda» muerte, de la muerte eterna. Esto significaría óntico-formalmente la caída en el modo de ser de lo absolutamente ausente. En el inframundo ya no progresa el tiempo, porque lo perteneciente a él ya no puede subir a la superficie existencial de la actualidad. El ser se hunde aquí a sí mismo. El tiempo inframundano es «más» lento, «más» que quieto [85]. En el supra-

[85] Es impresionante oir que hombres que padecen de esquizofrenia, tienen a menudo la vivencia de un tiempo «retardado» o «parado» o «que retrocede». Cfr. Franz Fischer, *Zeitstruktur und Schizophrenie*, *Zeitschrift f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie*, tomo 121, cuadernos 3 y 4, Berlín, 1929. Citaré algunos extractos de las historias clínicas de los pacientes:

1. «Cuando me siento bien, el tiempo pasa con tal rapidez que muchas veces no llego a seguirlo. Es como un vuelo... A veces transcurre demasiado lentamente, y entonces estoy triste... porque nada se acaba y no puedo empezar nada; entonces no tengo nada más que un deseo: que algo se acabe, que algo por fin llegue a un término...»

2. «Un dolor tremendo me cruzó la cabeza y el tiempo se paró... Después el tiempo siguió pasando como antes, y yo fuí capaz otra vez de ocuparme de cosas corrientes. Pero este tiempo parado fué como una puerta a través de la cual yo debía pasar para entrar en el nuevo estado...»

3. «... Todo está como congelado... Fuera, en el campo que hay ante mi ventana, todo ocurre confusamente, tanto, tanto, y tan rápidamente... confusamente y sin cesar... Cuando uno mismo tiene que quedarse quieto... yo no pertenezco ya a eso... El mundo corre hacia la primavera...»

4. «... El reloj ya no me podía decir nada. ¿Cómo podría yo coordinarme con el reloj? Me siento como retrocedido, como si algo que ya ha pasado se acercase a mí... Me pareció como si a las once y media fuesen otra vez las once... un tiempo ya largamente pasado estaba allí... En medio del tiempo del pasado me acerco a mí mismo... Me afano en considerar el tiempo como normal, pero no lo consigo... una expectación terrible de que yo

mundo el tiempo es «más» que rápido, «más» que presuroso. En el mundo físico eónico el tiempo está en el equilibrio de la «eterna presentidad».

podría ser atraído hacia el centro del pasado, o de que el pasado podría venir sobre mí. Era inquietante jugar así con el tiempo, como demoniaco... Un tiempo desconocido alboreó...»

5. «Ahora es como una cinta. Pero nada hay marcado sobre ella. Transcurre así, y es siempre lo mismo... Yo no sabía que la muerte se presenta así... Yo sigo viviendo en la eternidad; no existen horas, ni mediodías, ni noches. Afuera todo sigue; las hojas de los árboles se mueven, oscilando. Los otros van y vienen por la sala, pero para mí no pasa el tiempo... Si pudiera vivir como antes y correr con ellos, para que el tiempo pasase. Pero me quedo atascado...

¿Qué pasa con el futuro? Nunca se puede alcanzar. Se puede narrar del presente y del pasado, pero ya no se puede representar. No puede uno pintarlo en su mente y tiene que hundirse de nuevo...

El tiempo se para; se fluctúa entre el pasado y el futuro. ¡Todo está asentado!... Antes se avanzaba o retrocedía... ahora se está como caído. Es un tiempo aburrido, que se extiende sin fin...»

«... poder recomenzar de nuevo, y tomar otra vez el gran impulso con el tiempo regular; esto estaría bien... pero no puede hacerse, porque todo se ha parado en mí. El tiempo se ha parado.

Cuando se vaya la visita podría haber sido anteayer. Ya no se puede clasificar hacia dónde va.

Me retrotrae, pero ¿adónde? Allá de donde proviene, y hacia donde antes estaba. Se entra en el pasado. Es un sentimiento como si uno tuviera que recaer. Es lo disipante, el perecer. El tiempo se desliza en el pasado. Por la mañana al despertarme, ¿cómo diría?, lo disipante está de nuevo ahí; esto me oprime muy especialmente. ¿Sé yo donde estoy? Ya, sí. Pero lo disipante es que no hay ningún tiempo, y ¿dónde podría uno agarrarse con el tiempo, y cuándo fué ayer? Se alarga dentro de mí, siempre más hacia atrás, pero ¿dónde? El tiempo está en demolición».

6. «Me quedo parado; soy lanzado hacia atrás, hacia el pasado... No hay ya presente, sino sólo un ser retrotraído que es más que un sentimiento, algo que invade por entero.»

«¿Hay, pues, un futuro? Antes ha habido para mí un futuro, pero ahora se encoge cada vez más. El pasado es tan instante; se lanza sobre mí; tira de mí hacia atrás... Yo soy como una

máquina, parada en el mismo sitio pero trabajando. Se trabaja casi hasta romperse, pero siempre parado.»

«Yo soy como una flecha ardiendo que se arroja hacia adelante, pero que se queda atascada, cae y después se apaga como en un espacio vacío... Quiero decir con esto que no hay futuro y que soy arrojado hacia atrás...»

«Si me engancho en la rapidez, en el pensamiento rápido, cuando cae sobre mí soy arrastrado en la caída, y entonces todo tiene que arder hasta el fin. El tiempo galopa y se devora a sí mismo y yo me encuentro en el centro.»

7. «El pensar se paró, todo se paró, como si ya no existiera el tiempo. Me parecí a mí mismo un ser atemporal extremadamente claro y transparente... como si pudiese ver hasta el fondo. Como una fórmula matemática. También ella es totalmente clara y fuera del tiempo. No conoce, por así decirlo, más que el estado de quietud.»

«Era una quietud, una congelación del impulso interior que normalmente nos penetra, corporal y espiritualmente, y que puede ser llamado el sentimiento de la vida. Con nerviosa precipitación traté de ayudarme tecleando con los dedos en el borde de la cama, pero sin éxito. Y, sin embargo, me esforzaba por encontrar un ritmo, y me acuerdo muy bien todavía de lo importante que me parecía producir golpes rítmicos...»

Estas son declaraciones de pacientes de condición, edad y educación diversas. Apenas puede haber aspectos más característicos para la posibilidad (aquí vivida) de un «infratiempo». En parte, son aspectos verdaderamente «infernales».

Apéndice segundo

LA VIDENCIA TEMPORAL

La interpretación ontológica del tiempo perecedero, tal como fué presentada en la primera parte del libro, ha podido suscitar la opinión de que no queda en él lugar posible alguno para la videncia temporal. La videncia en el «futuro» o en el «pasado» parece suponer que lo visto «es» *ya* o «es» *todavía*. Ahora bien, de nuestro análisis resultó, como punto central, que el único lugar de realidad del tiempo perecedero está en el momento de presente actual, que en sí mismo avanza discontinuamente. Por el contrario, el curso del tiempo, ya «fluya» desde el futuro, a través del presente, hacia el pasado, ya «avance» con el presente hacia el futuro, tiene solamente un carácter transcendental-imaginativo. Es una «posición» de la persona espiritual y, por ello, existencialmente relativo a ella. ¿Cómo un hombre dotado de la facultad de videncia puede percibir por anticipado lo que sólo alcanza realidad en el momento de la actualidad presente y no tiene antes ninguna clase de existencia, excepto una vaga «pre-figuración» subjetiva

a través de la expectativa? ¿Cómo puede percibir después todavía lo que sólo tuvo existencia en el momento de la actualidad de presente y ninguna después, excepto en una «post-imagen» subjetiva mediante la retención y el recuerdo?

La post-imagen mnemónica, ciertamente, no es necesariamente tan vaga como la pre-imagen de la expectativa, puesto que se basa en la experiencia vivida del momento de actualidad. Sin embargo, es importante tener en cuenta que la videncia en el pasado y la videncia en el futuro conducen desde luego a la misma problemática fundamental. De ordinario se presenta la cuestión como si sólo la pre-visión temporal estuviese rodeada de una paradójica enigmaticidad. El pasado ha sido ya realidad. Alguien podría, pues, «recordarlo» de alguna manera. No obstante, la retrovisión temporal tiene muy poco que ver con el recuerdo. El recuerdo es un «tener todavía presente» en la conciencia lo que en realidad ya no es. La videncia del pasado, en cambio, es en su ausencia un *percibir* algo ya pasado y ya no existente. El simple recuerdo, o también la simple representación de un acontecimiento pasado, y la retro-videncia se corportan mutuamente como el representar y el percibir. La representado es, como tal, ónticamente dependiente de ella. La percepción se dirige a un contenido real dado. Exactamente del mismo modo la videncia del pasado presupone también un contenido real dado independiente de la conciencia, igual que la videncia del futuro. Ambos contenidos son percibidos, no solamente representados. Pero si, tanto lo porvenir como lo pretérito, tanto el futuro como el pasado, no «*son*», sub-

siste la misma pregunta de antes: ¿Cómo puede ser *percibido* algo que todavía no «es» o que no *«es» ya*?

Aquí preguntamos: primero, por la esencia; y, segundo, por la posibilidad ontológica de la videncia temporal. No preguntamos por su facticidad ni por su comprobabilidad empírica. Es indiferente para nuestra pregunta si tal o cual caso alegado de videncia temporal podría ser interpretado de otra manera, o si en general existen casos indubitables de videncia temporal [1]. En el fondo, la respuesta a la pregunta por la facticidad presupone aquí, como en cualquier otro caso, el análisis fenomenológico esencial [2]. Porque antes de poder determinar si tal o cual caso alegado *es* de hecho un caso de videncia temporal, debe saberse antes lo que en esencia significa esto de la videncia temporal. Rudolf Tischner [3] explica: Charles Richet [4], famoso fisiólogo y ganador del premio Nobel, como buen positivista, ha adoptado frente a la cuestión arriba formulada una posición ejemplarmente objetiva al observar que la ZV *(zeitliche Vorschau*

[1] Como muestra la literatura parapsicológica, hay numerosos casos que han sido verificados con todos los requisitos científicos exigibles. Cfr., entre otros, *Proceedings S. P. R.*, Londres; G. Pagenstecher, *Hellsehen in die Vergangenheit*, Leipzig, 1928; E. Osty, *La Reconnaisance Supranormale*, París, 1925.

[2] Cfr. especialmente, Gerda Walther, *Mystik*, Halle a. S., 1928; la investigación de las «apariciones» de G. N. M. Tyrrel en *Neue Wissenchaft*, Jahrg. 3, Heft 8/9, mayo-junio, 1953; *A plea for the introduction of Edmund Husserles phenomenological method into Parapsychology*, en «Bericht über die International Conference for Parapsychological Studies», Jul.-Ag., 1953, Utrecht.

[3] *Ergebnisse okkulter Forschung*, Stuttgart, 1950, pág. 95.

[4] Ch. Richet, *Grundriss der Parapsychologie und Paraphysik*, 1950, según Tischner.

– pre-visión temporal) es absurda, pero, sin embargo, debe ser reconocida. «Yo me contento»—dice Richet— «con aportar la prueba de la existencia de tales presentimientos. Es indiferente para estos efectos que podamos o no entenderlos. Basta para la ciencia el hecho de su objetividad.» Tischner agrega: «hay que esperar que muchos le sigan por este camino tan objetivo». Sin duda es una ventaja que el científico positivo se contente con la comprobación y la descripción precisa de los datos empíricos. Ya esto significa, para cada especialidad de las ciencias naturales y psicológicas, un campo de investigación en sí inagotable. Los ensayos usuales de interpretación filosófica de los científicos carecen actualmente, en su mayoría, de precisión y objetividad filosóficas. Porque también en el campo de la filosofía hay una objetividad y una exactitud peculiares. Extremando un poco, se podría formular la pregunta filosófica justamente al revés de como lo hicieron Richet y Tischner con la «científica». Podríamos decir: «Es indiferente que haya o no videncia temporal. Para la filosofía basta con que se entienda». Ahora bien, decir como Richet que la pre-visión temporal «es absurda, pero, sin embargo, debe ser reconocida», me parece ello mismo absurdo. Porque si existe la videncia temporal, no puede ser absurda. Lo absurdo no puede existir. El filósofo tiene la tarea de probar la posibilidad de la videncia en la conexión del universo. En caso de que una posible videncia se revele «absurda» con respecto al universo «clásico» de las ciencias naturales empíricas, si no puede ser insertada en él con pleno sentido, estamos obligados objetivamente a sobrepasar el universo

empírico «clásico» para buscar un lugar ónticamente posible a la posible videncia temporal. Los intentos tradicionales de interpretación de la videncia temporal se dirigen en su mayoría, aproximadamente, a allanar la diferencia entre pasado, presente y futuro. La presentan como meramente aparente. Dicen que en realidad todos los acontecimientos temporales son coexistentes. Se encuentran unos junto a otros como las cosas en el espacio. Existen todos «simultáneamente». El futuro y las cosas futuras son «ya», del mismo modo que el pasado y las cosas pasadas son «todavía». Entonces no es ya nada extraordinario que el que está dotado para ello pueda ver «ya» lo futuro, y «todavía» lo pasado. Sólo necesita liberarse del extraño angostamiento de la conciencia en el llamado «presente» [5]. De tal interpretación estamos, naturalmente, dispuestos a aceptar como oportuno regalo científico la unión espacio-temporal de la teoría de la relatividad, con su universo estático. Si, en realidad, mundo y acontecer mundano son, como totalidad, «ya desde siempre», entonces «futuridad» y «preteridad» sólo son apariencias subjetivas. Según eso, podríamos en definitiva circular hacia adelante y hacia atrás en la dimensión del tiempo tan bien como lo hacemos en la dimen-

[5] En los notables «experimentos», referentes a la pre-visión temporal, que el ingeniero aviador inglés Dunne, tras algunas vivencias casuales, realizó consigo mismo (John Dunne, *An Experiment with Time*, 1927), se trata siempre, en los intentos de interpretación, de la «barrera», con la que se biseca artificialmente en pasado y futuro el mundo temporal realmente coexistente. Este «aspecto sesgado» del tiempo se nos impone también, según Dunne, puramente en la conciencia. Dunne intenta romper la barrera del presente. Y lo consigue. Pero su interpretación no es por ello menos falsa.

sión del espacio. El dotado de facultades videntes lo haría, en efecto.

Ya nos las hubimos con ese mundo aparentemente estático. El tiempo pasadero es absorbido en él. Lo específicamente temporal del tiempo queda en él anulado. El tiempo sin movimiento temporal no es ya tiempo. Es un tiempo espacializado. La constitución esencial del tiempo empírico contradice precisamente esto. Por lo demás, en las mismas interpretaciones de casos de videncia temporal, ello se manifiesta del modo más claro. La pre-visto en esta forma videncial es siempre comprobado mediante la prueba de su ulterior ingreso real en el presente actual. El contenido de la «segunda visión», o del sueño que tuvo el vidente temporal, entra «mañana» o «pasado mañana» o dentro de algunos años en la realidad. Se *realiza*. A pesar de todos los allanamientos de las diferencias temporales construídos, queda incólume el momento del presente actual, en el que lo pre-visto mismo *se hace* actualmente presente.

Este momento también llama la atención, naturalmente, de esos intérpretes de la pre-visión videncial que ven el mundo-espacio-temporal estáticamente allanado. El fenómeno del flujo del tiempo tiene que ser explicado de alguna manera. Debe ser explicado, porque la conciencia ordinaria no percibe nada de aquel mundo temporal allanado espacialmente, sino que vive siempre en el momento actual de presente —sólo ampliado por la retrospección y por la previsión trascendentales—. Como «expediente», según hemos mencionado varias veces, se apela a la explicación de que, aunque el mundo está temporalmente quieto, la concien-

cia humana «camina a lo largo» de él. El «yo» humano se encuentra normalmente siempre en un solo punto (el «punto-ahora») del acontecer universal, coexistente en su extensión [temporal] entera. Reproduzco literalmente lo que se dice en el relato de H. Beam Piper «*Zeit und wieder Zeit*» [6]. Hay allí una conversación entre un padre y su hijo. El hijo, en el año 1973 (!), durante la «tercera guerra mundial», a consecuencia de una explosión de bomba y de la narcosis subsiguiente, ha perdido casi totalmente la conciencia —aunque no totalmente—. De repente se encuentra reinstalado en su infancia, en el año 1943. Pero «se acuerda» de toda su vida «futura», tiene el entendimiento y la experiencia de un hombre de cuarenta y tres años en el cuerpo de un muchacho de trece. En conversación con su padre, intenta construir una teoría explicativa de sus vivencias. «Lo que yo postulo —dice— es la coexistencia permanente de cada uno de los momentos temporales en esa dimensión, exactamente igual que cada una de las divisiones de un metro coexiste con cada una de las demás, pero cada una en un punto distinto del espacio.» Ante la objeción del padre de cómo explicaría el curso del tiempo, replica: «Realmente parece como si el tiempo corriera. Del mismo modo que parece moverse la comarca cuando miramos desde la ventanilla de un tren en marcha. Creo que en ambos casos se trata de la misma ilusión. Nos representamos el tiempo dinámicamente

[6] En *Rauchs Weltraumbücher, Überwindung von Raum und Zeit* («Historias fantásticas del mundo de mañana»), 1952. Ficciones análogas encontramos en los escritos, famosos en su tiempo, del escritor, biólogo y sociólogo inglés H. G. Wells (nacido en 1866), por ejemplo, en *The Dream*.

porque lo consideramos desde un punto fijo. Pero si es totalmente presente, tiene que ser estático, y en ese caso somos *nosotros* los que nos movemos a través del tiempo.» Y más adelante: «Si todo el tiempo es totalmente presente, entonces tú debes existir simultáneamente en todo momento a lo largo del espacio entero de tu vida individual... Tu cuerpo, tu espíritu, y todos los pensamientos contenidos en él, todo en el momento adecuado dentro de su serie ordenada. Pero ¿qué es lo que existe en el momento brevísimo que designamos como 'ahora'?» El hijo mismo contesta: «Tu conciencia». «Lo cierto es que siempre somos conscientes de un solo momento. Ese momento es la ilusión del «ahora». Ahora *es* ahora, y fué también «ahora» cuando tú hiciste la pregunta, y será también «ahora» cuando yo acabe de hablar, pero cada vez se trata de otro momento. Nos imaginamos que todos estos «ahora» pasan corriendo a nuestro lado. En realidad nosotros nos quedamos quietos y nuestra conciencia corre junto a ellos.»

Esta representación es muy característica de la interpretación, actualmente casi general, de una posible videncia del futuro o, como en este caso, del pasado. Es característica del desamparo real que supone si, por una parte, sólo hay un tiempo empírico fluyente, pero también, por otra parte, si se da el hecho de la videncia. Esta es la razón de que la haya mencionado aquí. En esta narración, ciertamente, no se trata de una simple videncia en el pasado, sino de una verdadera reinstalación en el mismo, lo que hace parecer el hecho completamente absurdo [7]. Faltan aquí las catego-

[7] El oficial reinstalado en su niñez quiere —con éxito— cam-

rías necesarias para la explicación. Ya se ha mostrado lo insostenible de este trastrueque ontológico en la relación entre la conciencia y la corriente del tiempo [8]. No es el «yo» el que camina a lo largo de un mundo parado temporalmente, sino que es el universo, que incluye también normalmente toda conciencia humana, el que avanza de un momento de actualidad al siguiente. El momento actual de presente no es una ilusión. Es el único lugar en que el mundo actual tiene realidad.

Pero, entonces, ¿dónde podría tener su lugar adecuado una videncia temporal? Consideremos, ante todo, lo que debe existir necesariamente para que la videncia temporal sea y siga siendo una «percepción». Yo puedo percibir también una imagen reflejada en un espejo. El objeto percibido no necesita existir realmente. Necesita solamente «aparecer». La diferencia entre la existencia real y la aparente o «imaginaria» consiste en que lo verdaderamente existente descansa en su propio fundamento óntico [9], mientras que lo existente en apariencia, por el contrario, debe su «existencia» aparente a otro, que es un existente real. Por él es proyectado en el espacio. Lo alucinatorio debe

biar el futuro, de cuyos acontecimientos desgraciados se «acuerda». Así, quiere también evitar la tercera guerra mundial, que le ocasionó el *shock* con la explosión de la bomba, y, con él, la retrogresión al pasado. Un círculo disparatado y objetivamente imposible.

[8] Cfr. más arriba, primera parte, I.

[9] «En su propio fundamento óntico» significa que lo real «puede» [realizar] él mismo su «ser». Cfr. Conrad-Martius, *Realontologie*, Halle a S., 1923. La determinación esencial de la realidad no contradice la *creatio continua*. Dios mantiene al mundo en su «ser real», es decir, en el «ser» que brota de su propio fondo óntico.

su «existencia» *(«Dasein»)* a la conciencia alucinante. La imagen reflejada, lo mismo que la imagen real [10], deben su existencia al objeto reflejado, del cual salen los rayos luminosos que se reflejan en el medio reflejante. Ni lo alucinatorio ni la «imagen» son puras «representaciones». Son «tenidas por *verdaderas*», «percibidas» *(«wahr*-genommen» - «tenidas por verdaderas») en sentido literal. Pero no tienen, en cuanto tales, ninguna existencia real, que haya brotado de su propio fondo óntico.

Para poder percibir videntemente lo «futuro» y lo «pasado» no se necesita la realidad óntica de lo futuro y de lo pasado. Esta no existe. «Futuro», «pasado» y presente actual no se encuentran en el mismo plano de ser. No coexisten. Sólo el presente actual tiene en todo momento existencia real. Si hay videncia temporal en sentido propio, sólo se necesita para ello que haya una pre- o post-reflexión «imaginativa» o «aparencial» de los acontecimientos mundanos «futuros» y «pasados». Evidentemente, ésta tiene que haberla. Ahora bien, ¿es pensable? Y ¿en qué forma lo es?

Volvamos otra vez a nuestra concepción general del tiempo. El mundo, en su figura completa y concreta, se constituye siempre «de instante en instante», en cada momento actual de presente.

La multitud inagotable de rasgos de esta figura integral concreta del mundo en cada momento depende en lo esencial de dos factores causales. Uno consiste en los fundamentos esenciales actualizantes de todos los contenidos del mundo. Un «con-

10 Cfr. más adelante, pág. 356.

junto» de ellos «avanza» cada vez en el orden de efectuación en que se van «cumpliendo sus plazos» para la actualización total correspondiente del universo, y de un instante a otro instante dentro de él, hacia el lugar crítico en el cual tiene efecto la realización momentánea correspondiente del mundo. Pero el que, en general, las potencias esenciales cuyo plazo ha llegado entren realmente en actuación sobre el mundo, y en qué medida y según qué distribución lo hagan [11], depende exactamente de la situación concreta alcanzada por el mundo anteriormente. En ella están dadas, en la totalidad del mundo, las condiciones —*conditiones sine quibus non*— sin cuya presencia no podrían ponerse realmente «en marcha» las potencias de actualización dotadas de fuerza operativa y listas para ponerlas en juego. Este es el segundo factor causal fundamental. El mundo, en tanto que existe, *es* constituído siempre de nuevo al pasar de un cuánto de tiempo y de ser a otro cuánto de tiempo y de ser. Todos los contenidos del mundo que se mantienen sustancialmente, los que no perecen ni nacen, tienen que ser actualizados en este sentido siempre de nuevo. Pero en muchos lugares del mundo puede tratarse además de un cambio sustancial fundamental de la forma: donde, por ejemplo, una materia elemental atómica se convierte en otra, donde unos alimentos se convierten en carne humana o animal, donde unos seres vivos mueren y otros nacen [12]. Cuando un nuevo con-

11 Cfr. segunda parte, III, III, 5.

12 A pesar de todos los conocimientos modernos causal-genéticos sigue conservando su valor en todos los dominios de la naturaleza la tesis «escolástica» *generatio unius est corruptio alterius*. Cr. segunda parte, III, 3 y 5.

junto epocal «vence» en las potencias de actualización del mundo y avanza hasta el lugar crítico, tiene que cumplirse una renovación radical de las formas en todos los casos en que ya estén dadas las condiciones para la correspondiente información sustancial de las esencias concretas —por ejemplo, en los tiempos paleontológicos, la aparición de los vertebrados y más tarde la de los mamíferos [13], o la de los helechos y más tarde la de las fanerógamas.

Desde que el hombre existe en este mundo [14] su acción personal libre pertenece a las condiciones más esenciales que hacen posible o impiden aquí o allá las intervenciones actualizantes de las potencias de efectuación. Si las relaciones condicionales en el cuadro de lo inorgánico, y más aún en el cuadro de la vida vegetativa, fuesen previsibles para un espíritu «supervidente» (laplaciano) según una intelección actual no ya absolutamente, sino sólo hasta un alto grado de probabilidad; aunque entonces las acciones animales quedasen inscritas en el cuadro esquemático estructural de las cone-

[13] Ello me parece aportar una notable ley paleontológica: La posibilidad de una renovación epocal de tipos animales se restringe cada vez más. Al principio podían nacer nuevos troncos (simultáneamente, claro está, con sus nuevas clases, órdenes, familias, géneros, especies y razas), por ejemplo, el tronco de los vertebrados. Luego, ya no pudieron originarse más que nuevas clases: tras de los peces, los anfibios, reptiles, mamíferos, con sus subtipos, naturalmente. Después, solamente nuevos órdenes, etc., etc. Hoy, en casos extremos, solamente nuevas razas.

[14] La creación del hombre debe distinguirse de su entrada en este mundo desintegrado. Aun cuando se encontrase el «primer» hombre fósil, lo que es inverosímil, pero posible en principio, esa no sería ya la forma creada del primer hombre. Confróntese Conrad-Martius, *Der Ursprung des Menschen, Philos. Jahrb.* Jahrgang 60, 1950 y *Die Entstaltung des Menschen*, Eckart, *loc. cit.*

xiones psicofísicas de los instintos, todavía, sin embargo, puede surgir a veces un peculiar abismo de arbitrariedad anímica, con frecuencia demoníaco, al que se agrega en el hombre el abismo existencial personal del *liberum arbitrium*. Con él toda forma de causalidad natural es enteramente trascendida [15]. Aquí yace el origen de toda historia «histórica».

¿Cómo puede representarse por anticipado un acontecimiento futuro, más o menos lejano, que sólo en el momento actual de presente recibirá su confirmación concreta definitiva? Tal pregunta se refiere, naturalmente, a la posibilidad de una previsión lúcida. Para la videncia del pasado no se ofrece aquí ninguna dificultad. Porque lo pasado ya ha sido unívocamente acuñado por cada momento de actualidad. Pero la pregunta es válida tanto para la videncia del futuro como para la del pasado, en las cuales podría consistir una pre- o una post-figuración de un acontecimiento todavía no-, o ya no existente. Ambos hechos se esclarecen al sacar ciertas consecuencias de nuestras explicaciones sobre la esencia del tiempo temporal, sobre sus fundamentos ónticos inmediatos y sobre los metafísicos mediatos.

Las fuerzas eficientes de actualización son de extensión óntica omnipresente dentro del círculo eónico espacio-temporal. Aunque, juntamente con los correspondientes fundamentos de posibilitación, sólo realizan el mundo en cada caso en un único

15 El hombre, con su libertad personal, está *individualmente* sobre un fundamento metafísico. Esto lo distingue de todas las demás criaturas. Cfr. Conrad-Martius/Emmrich, *Drei Dispute*, Ib., 3 Disput.

lugar crítico, sin embargo, podrían muy bien estar «ya desde siempre» en relación con este lugar de realización del mundo. Dichas fuerzas, «en el momento» de su paso a este lugar, tienen que ajustarse exactamente a la situación concreta del mundo precisamente existente en ese momento. Porque, en cierto sentido, han de poder «asumir» por su parte tal situación para realizar el mundo según las condiciones encontradas [16]. Como tal «ajuste» a cada situación concreta del mundo tiene que tener lugar en todo caso, también puede haber existido «ya desde siempre». Gracias a su omnipresencia dentro de la periferia eónica espacio-temporal, las fuerzas actualizantes del mundo podrían encontrarse, «en todas partes y siempre», en aquella relación «de ajuste» con el momento actual de presente y con el mundo que llega cada vez a su existir concreto. La posibilidad de una vinculación «creativa» real con el centro del mundo y con los fundamentos de posibilitación a él pertenecientes, quedaría exclusivamente limitada al lugar crítico en el cual las potencias mundanas pasan, en cada momento, ante el mundo terrestre. Pero la realidad del mundo, cambiada de momento en momento, «siempre» se encontraría en el campo eónico de referencia de todos los suprafundamentos eficientes de todas las épocas y tiempos del mundo.

Pero son los suprafundamentos de actualización del mundo los que llevan en sí mismos, en forma

[16] Aquí se oculta una problemática todavía no aclarada. Me siento muy inclinada a hablar de una «intencionalidad objetiva», la cual debería distinguirse de la intencionalidad subjetiva de la persona espiritual. Pero habría que analizar exactamente dónde radica la distinción.

de plano virtual, la esencia fundamental del mundo. Su poder de actualización *consiste* en este previo diseño, el cual representa por anticipado óntico-energéticamente, y por ello teleológicamente, lo que debe llegar a ser [17]. Por ello, son capaces: primero, de formar los contenidos reales del mundo *según* ellos mismos; segundo, de hacerlo desde los correspondientes fundamentos de posibilitación; y, tercero, de formarlos dentro de sus propias esencias correspondientes. Yo llamé en otro lugar a las fuerzas eficientes «imaginoides» [18], porque predibujan en diseño imaginativo previo aquello que son capaces de actualizar.

El previo proyecto «imaginativo» óntico-energético de las fuerzas de actualización se refiere en primer lugar sólo a los fundamentos esenciales del mundo a crear. Pero hemos supuesto que el conjunto eónico de las fuerzas eficientes está enteramente «dirigido» a la situación del mundo concretamente realizada. Entonces sería posible pre-diseñar continuamente una imagen completa de los acontecimientos mundanos pasados, presentes y fu-

[17] Cfr. *Selbstaufbau*, segunda parte, VII, V; tercera parte, I-III, y cuarta parte. Aquí está representada la causa final según su esencia. Hay que distinguir, por supuesto, tanto en la esfera de lo biológico como en la de lo inorgánico, entre una entelequia esencial configurativa que es derivada de la primera. La primera permanece siempre idéntica «en sí misma»; la segunda «evoluciona» en el organismo que se desarrolla y dentro de la totalidad de lo inórganico. Hay que presumir que también en la constitución del «mundo», según el análisis más preciso, se deben distinguir diferentes estratos de causalidad entelequial, y que el especial plano previo imaginativo del mundo (la *Maya)* se debe a un estrato más profundo de causalidad.

[18] Allí las llamé «imagoide». La expresión procede de Richard Woltereck, *Die Ontologie des Lebendigen*, Stuttgart, 1940. Pero se me advirtió que era un vocablo mal formado etimológicamente.

turos. Una imagen de conjunto verdaderamente «pre-visible», que podría ser «corregida», con cada nuevo paso de actualidad, y en aquellos puntos del devenir fáctico del mundo que, en cada momento actual de presente, son debidos a cualesquiera actos «fortuitos», arbitrarios o personalmente libres. Tendríamos ante nuestros ojos una especie de *maya* imaginativa del ser y del acontecer completos del mundo «desde el comienzo de los tiempos hasta el fin del universo», la cual, sin embargo, cambiaría como un caleidoscopio de momento en momento en los lugares determinados por la libertad, el azar o el arbitrio. Quien tenga la facultad paranormal de entrar en relación con la *maya* en cualquier sitio o de cualquier modo, podría visualizar un trozo del «futuro» probable o del «pasado» verdadero.

Lo que hemos representado hasta aquí es una construcción especulativa para el posible «lugar» ontológico de la videncia temporal. No es nada más. Queremos darle su nombre adecuado. Pero no es una construcción especulativa arbitraria ni una pura fantasía. Porque tiene como supuesto estrictamente objetivo las propiedades esenciales inderogables de lo que es el tiempo [temporal] empírico *y* de lo que es el tiempo eónico. Y tiene también a la vista lo que debe ser, según su esencia, la videncia temporal, si es que hay una videncia temporal. Esto es extraordinariamente importante. Nada hemos construído fuera de ello ni hemos interpretado nada más allá de lo que ello permite.

Quiero subrayar los puntos esenciales de mi interpretación:

1. Supone ella el tiempo perecedero en su carácter dado de actualidad momentánea [cuántica]. El tiempo temporal no debe ser representado como realmente coexistente [hacia el futuro y hacia el pasado]. Esto lo falsificaría.

2. Supone el «tiempo» eónico en su actualidad totalmente presente. El tiempo eónico *es* en su extensión entera coexistente espacio-temporalmente.

3. Implica que la pre- o retro-visión videncial es percepción en sentido propio, pero no percepción de un realmente existente «ya» en el futuro o «todavía» en el pasado, sino sólo de un «imaginativamente reflejado». Por eso también la prueba de la exactitud de lo previsto se encuentra en la realización efectiva de ello, cuando llega su tiempo actual, y la de lo post-visto en cualesquiera referencias documentales.

4. Aclara tres momentos que son evidentemente característicos para una videncia temporal:

a) Que lo visto en la videncia temporal, en general, no tiene para el vidente una determinación temporal (*Datierung* - fecha) precisa, o no tiene ninguna.

b) Que lo visto en la videncia temporal tiene frecuentemente una precisión notable en detalles, indiferentes, y por eso racionalmente imprevisibles.

c) Que, por otra parte, lo visto en la videncia concuerda generalmente en su conjunto, pero a menudo no en todos los detalles, con lo realmente acontecido.

Hay que observar:

Con respecto a *a)*: Como la pre- y la retro-visión lúcidas no son ni pueden ser un mirar real

dentro de «un futuro ya existente» o de un «pasado todavía existente», sino, según nuestro bosquejo, solamente un mirar dentro de un «maya» siempre omnipresente del acontecer completo del mundo, es claro que una ordenación temporal exacta de lo visto en el curso temporal futuro o pasado del mundo apenas es posible. El vidente «tiene» lo visto «con anticipación» o «retrospectivamente» sólo como una imagen *presente*.

Con respecto a *b)*: La posibilidad de una previsión paranormal muy precisa de sucesos futuros en sus detalles fortuitos o indiferentes está garantizada en nuestro bosquejo por la constante referencia de las potencias esenciales eónicas prefiguradoras a la situación real actual del mundo y a sus constantemente posibles correcciones.

Con respecto a *c)*: La posibilidad de una visión frecuentemente equivocada en sus detalles, pero que, sin embargo, traduce correctamente el conjunto, se explica sencillamente porque no se trata de una mirada directa en un «futuro ya existente» ni en un «pasado todavía existente», sino solamente de una mirada dentro de un plazo previo imaginativo, continuamente renovado y necesitado de correcciones del acontecer completo del mundo por las fuerzas eficientes de actualización.

5. Lo objetivamente aceptable de tal interpretación de la videncia temporal consiste en que, por una parte, el tiempo temporal no tiene que ser reivindicado ni interpretado como un coexistente, pero también, por otra parte, en que no tiene lugar ningún recurso directo y decisivo a la imnipresencia y providencia divinas. Un hombre dotado de disposiciones videnciales no necesita ver

las cosas «en Dios». Las profecías verdaderas y los vaticinios divinamente inspirados deben ser estrictamente separados de la simple videncia. La lucidez es una facultad natural, aunque referida a la «sobre-naturaleza». Pero la «sobrenaturaleza» pertenece también, en sentido amplio, como sabemos, a la naturaleza.

Para concluir, debemos prestar atención a un último momento, con el cual se cierra el ciclo de todas nuestras investigaciones. Al principio hablamos del tiempo trascendental-imaginativo de la intuición. Este es el modo y la manera como nosotros, en cuanto personas espirituales, «tenemos» el tiempo. Se hace posible en una doble especie de movimiento, progresivo y regresivo, y es ónticamente relativo al hombre, que, en el recuerdo y en la expectativa, es capaz de imaginación trascendental. Por el contrario, el tiempo real se constituye solamente en cada momento particular actual de presente. Para encontrar el lugar ontológico de una posible videncia hemos hablado ahora de un pre-diseño «imaginativo» del acontecer total del mundo por las potencias eónicas [omnipresentes] de efectuación actualizantes del mundo. Aquí no se trata de una imaginación trascendental que tenga su origen en el sujeto espiritual. Se trata de algo que, por el contrario, podemos llamar una imaginación *real*. En la óptica se distinguen imágenes virtuales y reales. Ambas se producen, con ayuda de espejos cóncavos, por la reflexión de los rayos luminosos. En el caso de la imagen real, los rayos reflejados se reúnen en un punto visual delante del espejo. En la imagen virtual, los rayos luminosos caminan de tal modo que

parecen provenir de un punto de reunión situado detrás del espejo. En la imagen real de un foco luminoso puede quemarse un trozo de papel; en la virtual, naturalmente, no. Podemos andar alrededor de la «imagen real» de una figura reflejada dentro del espacio; naturalmente, no alrededor de la virtual. La imagen «virtual», en realidad, no «está» en ninguna parte. Pero tampoco la imagen real, que *está* «en» el espacio, es más que una imagen, es decir, algo que depende en su ser del objeto real radiante y del espejo reflejante.

Análogamente se distinguen la imaginación trascendental de la real [19]. Son ónticamente dependientes de algo realmente existente que les presta configuración concreta. La imaginación trascendental es ónticamente dependiente de la persona espiritual subjetivamente imaginativa. La imaginación real es ónticamente dependiente de las super-potencias mundanas objetivamente imaginantes. Pero, mientras que la imaginación trascendental sólo pre-finge un real «existir ya» en en el futuro o un «existir todavía» en el pasado de lo temporalmente imaginado, lo cual parece acercarse desde aquel futuro y desaparecer hacia tal pasado, la imaginación real mundana de las potencias eónicas universales representa un «ya» y un «todavía» realmente existentes, aunque sólo en diseño. Por eso puede ser percibido en la videncia temporal.

Anteriormente dijimos que el tiempo que avan-

[19] Por supuesto, en la oposición esencial de que aquí la imaginación real (al revés de la imagen real de la óptica) sólo es un pre-diseño imaginado, al cual no puede corresponder ningún modelo real.

za en discontinuidad cuántica está, por decirlo así, inserto en dos «continuidades»: en la corriente temporal trascendental-imaginativa y en el movimiento suprafísico eónico espacio-temporal. Podemos agregar ahora que, además, el tiempo real parece estar inserto en dos esferas imaginativas: una trascendental virtual y otra metafísica real.

El mundo temporal-perecedero no es en sí mismo una «maya», como piensan el hinduísmo y el budismo. Pero, según nuestro bosquejo, hay, sin embargo, un mundo-maya que consiste en el pre- y post-espejamiento del acontecer total del mundo. Ciertamente, creo que para ello se necesita un *medium* sustancial, y que ese *medium* requerido podría ser el nada «místico», sino muy real, éter. Claro que no se trata del éter aristotélico, sino de un éter muy moderno, a saber: el que se extiende «en cuatro dimensiones». Pero Aristóteles, con su concepción del éter, tuvo indudablemente una visión filosófica del mismo.

Un «nuevo mundo» íntegro —del cual hemos hablado— estaría sumergido en toda su extensión óntica en los supra- y sub-fundamentos eónicos. Sería totalmente presente a sí mismo. El mundo-maya que creemos haber descubierto ahora estaría, en su total «extensión óntica» aparente, igualmente sumergido en los suprafundamentos eónicos. También él sería totalmente sumergido en los suprafundamentos eónicos. También él sería totalmente presente a sí mismo. Representaría así, si se quiere, una prefiguración, aunque sólo formal e ilusoria, del mundo «paradisíaco» o «escatológico».

Los versos de T. S. Eliot utilizados como lema, están tomados de *Four Quartets*, en T. S. Eliot, *Ausgewählte Gedichte*, inglés y alemán, Frankfort d. Meno, 1951.

Para los textos de Platón y Aristóteles se han utilizado:

Plato, *Timaios* (griego): *Platonis Dialogi*, ed. C. F. Hermann, volumen IV, MCMVII, Lipsiae.

En alemán: Platos sämtl. Werke bei Lambert Schneider, tres tomos. Werke Platos, Vierte Gruppe: *Die platonische Kosmik*, 6.º tomito, Timäus, trad. por F. Susemihl, Stuttgart, 1856.

Aristóteles, *Acht Bücher Physik* (griego y alemán), ed. por C. Prantl, Leipzig, 1854.

Aristotle's Physics, por W. D. Ross, Oxford, 1936.

Aristóteles, *Vier Bücher über das Himmelsgebäude* (griego y alemán), ed. por C. Prantl, Leipzig, 1857.

Vom Himmel, introduc. y traduc. por Olaf Gigon, Zurich, 1950.